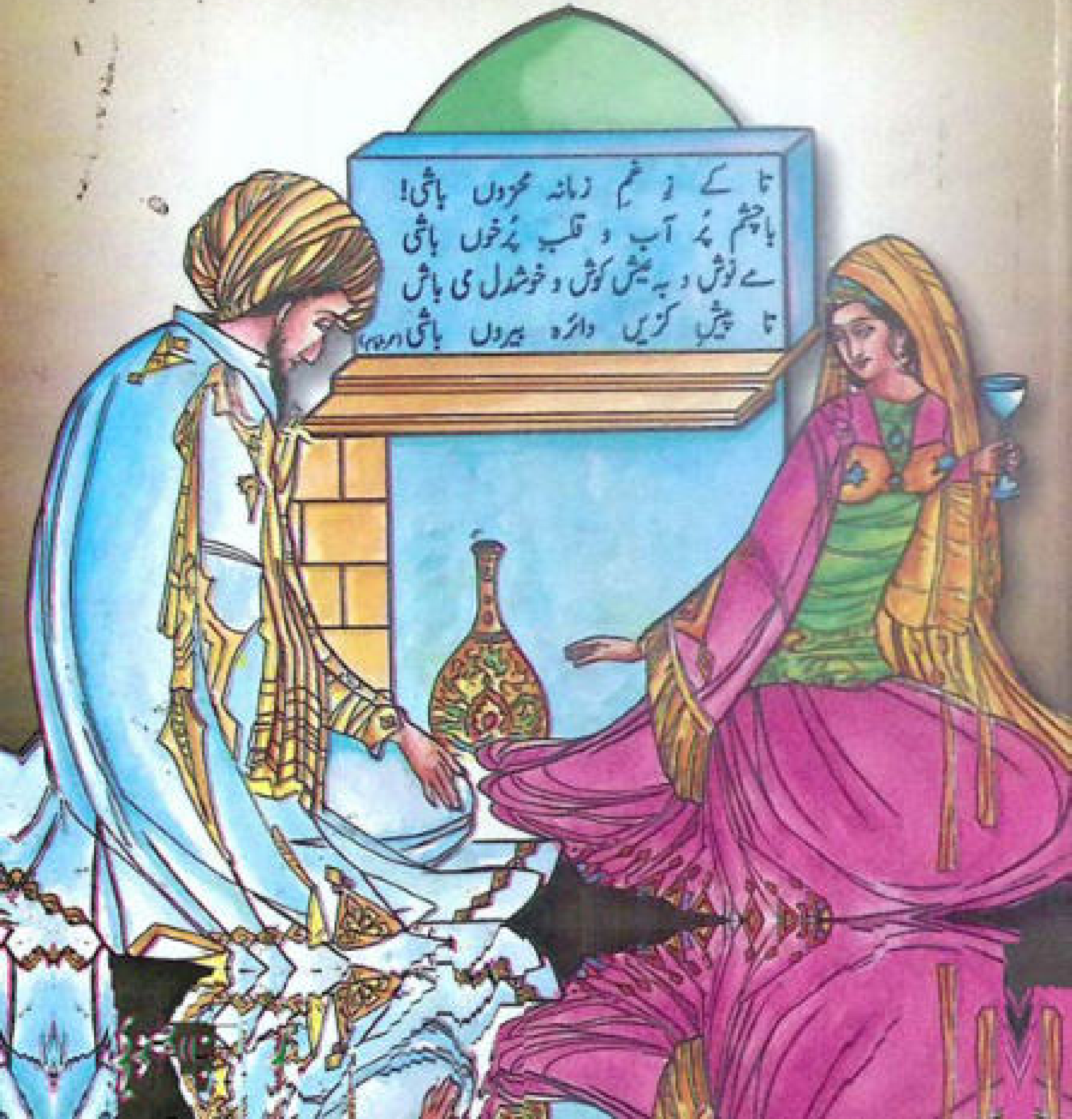
عمر خیام

(ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی)

زندگی، شاعری اور سائنسی کارنامے



عمر خیام

(ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی)

زندگی، شاعری اور سائنسی کارنامے

سید عباس حسن رضوی

جملہ حقوق بحقِ مصنف محفوظ

نام کتاب	:	عمر خیام۔ زندگی، شاعری اور سائنسی کارنامے
مصنف	:	سید عباس حسن رضوی
سرورق	:	صدیق حسن رضوی
کتابت	:	جاوداں لیزر کمپوزرز
طابع	:	عزیز پرنٹنگ پریس، اردو بازار، کراچی
سنِ اشاعت	:	۲۰۰۱ء
تعداد	:	پانچ سو (۵۰۰)
قیمت	:	۲۰۰ روپے (علاوہ محصول ڈاک)
		۳۰ ڈالر امریکی (یا اس کے مماثل غیر ملکی کرنسی)
ملنے کا پتا	:	(ا) جسٹس (ر) ماجدہ رضوی

405,SKY GARDEN, MUHAMMAD ALI SOCIETY, KARACHI

(ب) صدیق حسن رضوی (پبلشر)

A-209, BLOCK 'L', NORTH NAZIMABAD, KARACHI - 74700

(ج) سید عباس حسن رضوی

6C, WENDY APARTMENT - 19, GREEN LANE:

HAPPY VALLEY, HONGKONG (SAR) CHINA.

و قل رب زدنی علما

انتساب

اپنے والد مرحوم سید الطاف حسن رضوی کے نام

جو

قول کے سچے، دل کے دردمند اور علم کے جویا تھے

اور

جن کی تربیت نے ہمیں غیر اللہ کے ڈر سے آزاد کر دیا

maablib.org

دیا دستِ تہی کے ساتھ طینت میں کرم یا رب
میں تیری شان کے قربان، کیا اچھی تلافی کی

("گورِ غریباں": نظم طباطبائی)

maablib.org

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرستِ مضامین

○ تعارف	۷
○ حالاتِ زندگی	۸
○ ہدیۂ تشکر	۱۰
○ تمہید	۱۲
○ حواشی	۲۳
○ باب اول ۔ عمر خیام کی زندگی	۲۷
(i) خیام کی زندگی کا سیاسی اور سماجی پس منظر	۲۹
(ii) عمر خیام پر تحقیقی کام کا ایک سرسری جائزہ	۳۲
(iii) خیام کی تاریخ پیدائش اور زائچہ	۳۳
(iv) خیام کی زندگی کے کچھ حالات، کچھ تبصرے	۳۵
(v) خیام کی شخصیت اور تنہائی	۴۵
(vi) خیام کی موت	۴۹
(vii) حواشی باب اول	۵۳
○ باب دوم ۔ عمر خیام کی شاعری	۶۱
(i) زبانِ فارسی کا ایک جائزہ	۶۳
(ii) خیام کی شاعری کے داخلی اور خارجی عوامل	۶۸

(iii) حمد، نعت اور توحید ۸۷
(iv) جوانی، پیری و مرگ ۹۳
(v) کوزہ، کوزہ گری اور گِل کوزہ ۱۱۱
(vi) قضا و قدر ۱۲۰
(vii) اصلاحی (پند و نصیحت) ۱۲۵
(viii) طنز و استہزا (شخصی) ۱۳۶
(ix) خرابات و مے کدہ ۱۷۰
(x) مناجات ۱۷۷
(xi) حواشی بابِ دوم ۱۸۷
○ باب سوم۔ خیام اور سائنس ۲۰۷
(i) تمہید (ماحول، ہم عصر، شاگرد) ۲۰۹
(ii) خیام اور ریاضی (جبر و مقابلہ، ہندسہ) ۲۱۳
(iii) خیام اور علم فلکیات (رصدگاہ، تقویم سازی) ۲۲۱
(iv) خیام اور فلسفہ (مابعد الطبعیات) ۲۲۵
(v) حواشی بابِ سوم ۲۶۳
○ تتمہ اور فہرستِ حوالہ جات ۲۸۱
○ شرفِ نظر ۲۹۱
○ عمر خیام کا مزار ۲۹۲
○ BIBLIOGRAPHY ۲۹۳

تعارف

عمر خیام ابو الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کی زندگی، شاعری اور سائنسی کارناموں پر عباس رضوی صاحب کی یہ کتاب بہت قابلِ قدر ہے۔ عباس صاحب کو عمر خیام کے بارے میں بعض ایسے مآخذ سے استفادے کا موقع ملا ہے جو پہلے حاصل نہ تھے۔ سید سلیمان ندوی نے جو کتاب خیام کے بارے میں ۱۹۳۲ء میں لکھی تھی وہ بہت اچھی ہے لیکن عباس رضوی صاحب کی یہ کتاب اس سے بھی اچھی ہے کیونکہ رضوی صاحب کی سائنسی معلومات سلیمان ندوی کی معلومات سے بہتر ہیں، نیز وہ وی۔ ایم۔ داتار یعنی سوامی گووندا ترتھا کی کتاب NECTAR OF GRACE سے بھی خوب واقف ہیں۔

عباس رضوی صاحب سے میری پہلی ملاقات پشاور یونیورسٹی میں ۱۹۵۳ء میں ہوئی۔ اس وقت میں پشاور یونیورسٹی کے اسلامیہ کالج میں لکچرار کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ مشہور عالم ریاضیات ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی اس وقت پشاور یونیورسٹی میں علمی تحقیقات کے ڈائرکٹر تھے۔ انھوں نے عباس صاحب کو پشاور یونیورسٹی آکر کام کرنے کی تشویق و تحریک کی تھی چنانچہ عباس صاحب لندن سے پشاور یونیورسٹی آگئے تھے اور یونیورسٹی کے انجینیرنگ کالج میں کام شروع کر دیا تھا۔ انجینیرنگ کالج کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے میں عباس صاحب کا بڑا حصہ ہے۔

عباس صاحب سے ملاقاتیں ہوتی رہیں اور میں ان کے علمی شغف سے متاثر ہوتا رہا اور اب بھی ہوں۔ ان میں علمی تکبر کا شائبہ تک نہیں ملتا اور یہ ان کی عظمت کی دلیل ہے۔ انکسار ان کی طبیعت کا خاصہ ہے۔

محمد شمس الدین صدیقی

سابق صدر شعبۂ اردو، پشاور یونیورسٹی

سابق رئیس کلیہ السنہ شرقیہ، پشاور یونیورسٹی

۲۰ جون ۲۰۰۱ء

حالاتِ زندگی

سید عباس حسن رضوی کا جدی تعلق ساداتِ امروہہ کے حضرت شاہ ابن بدر چشتی" کے خانوادے سے ہے۔ وہ ریاستِ حیدر آباد میں ۱۹ دسمبر ۱۹۱۸ء کو پیدا ہوئے۔ آٹھ سال کی عمر میں والدہ نے قرآن ناظرہ ختم کروادیا۔ ان کے والد کو علومِ السنۂ شرقیہ سے والہانہ لگاؤ تھا اور اس ماحول میں عباس رضوی نے عربی، فارسی اور مرہٹی سیکھ لی۔

جامعۂ عثمانیہ سے ایم۔اے (ریاضی) ۱۹۴۱ء میں تکمیل کے بعد اسی سال وہ شعبۂ ریاضی میں لکچرار مقرر ہوئے۔ ریاضی اور علم فلکیات کی تدریس کے ساتھ ساتھ انھوں نے جامعہ سے پہلے جرمن زبان (۱۹۴۳ء) اور پھر (۱۹۴۵ء میں) فرانسیسی زبان میں اسناد حاصل کیں۔ اردو، فارسی، انگریزی، جرمن ادب سے دلچسپی کی بنا پر وہ اقبال، رومی، ٹیگور، گوئٹے اور خیام کے خیالات وافکار سے متاثر ہوئے۔

۱۹۴۷ء میں عباس رضوی اعلیٰ تعلیم کے لیے سرکاری وظیفے پر امپیریل کالج لندن گئے اور دو سال کے تحقیقاتی کام پر ریاضیاتی طبعیات میں سند حاصل کی۔ لندن میں مزید قیام کے دوران انھوں نے برٹش میوزیم میں خیام کے قلمی نسخوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۱۹۵۲ء میں واپس لوٹے تو ریاست کا وجود ختم ہو چکا تھا۔ وہ مستعفی ہو کر لندن جانے لگے تو اسی اثنا میں انھیں خیام پر تحقیقاتی کام کی ایک نایاب کتاب ملی اور یہیں سے خیام کی فکر، فلسفے اور شاعری پر کام کا سلسلہ شروع ہوا۔

۱۹۵۳ء میں پشاور یونیورسٹی کی دعوت پر وہ لندن سے پشاور آگئے اور یہاں چالیس سالہ قیام کے دوران ریاضی پڑھائی، ریاضی اور سائنس پر کتابیں لکھیں۔ ۱۹۸۲ء میں وہ پشاور یونیورسٹی کے "مرکز علومِ وسط ایشیا" سے منسلک ہوگئے۔ یہاں ایم۔فل/پی ایچ۔ڈی کے طلبا وطالبات کو قرونِ وسطیٰ میں مسلم سائنس دانوں کے کام پر لکچر دیے، تحقیقاتی مقالے لکھے، ملکی اور بین الاقوامی سائنسی کانفرنسوں میں نمائندگی کی اور اندرون وبیرون ملک (امریکا، پشاور، اسلام آباد، کراچی) خیام، اقبال، رومی، گوئٹے پر تقریریں کیں۔ ان کی ایک کتاب پر "نیشنل بک فاؤنڈیشن" سے پچیس ہزار روپے کا انعام بھی ملا۔

ان کی رفیقۂ حیات فاطمہ رضوی کا تعلق مشہور فقیہ رضا خاں بریلوی کے خانوادے سے ہے۔ ان

کے نانا ڈاکٹر حامد نواز جنگ نے حیدر آباد (۱۹۴۱ء) میں گیارہ لاکھ کا وقف طلبا اور طالبات کی فنی تعلیم کے لیے قائم کیا۔ خود فاطمہ رضوی کی عمر کا بیشتر حصہ پشاور کے پی۔ اے۔ ایف کالج میں انگریزی ادب کی تدریس میں گزرا۔ صاحب زادے سلیم رضوی نے (جو HSBC میں ممتاز بینک آفیسر ہیں) پشاور اور پھر لندن کی جامعات میں اپنے تعلیمی اعزازات کے انمٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ بیگم سلیم رضوی کا تعلق بھی درس و تدریس سے ہے اور ان کے فرزند یوسف رضوی دس سال کی عمر میں ہی تعلیم و حرفت میں ممتاز ہیں۔

maablib.org

ہدیۂ تشکر

شکر اس بے نیاز مالک کا جس نے انسان کی فطرت میں نیک و بد کی تمیز کی، اسے گویائی عطا کی، علم کی دولت سے نوازا اور نوکِ قلم کو یہ اعجاز بخشا کہ انسان سرمایۂ علم کو اپنی صلاحیت کے مطابق سنوارے اور دوسروں تک پہنچا سکے۔ احسان اس شفیق ماں کا جس نے آٹھ سال کی عمر میں ہی قرآن ناظرہ ختم کروایا۔ فیض، علم سے سچی لگن رکھنے والے اس باپ کا جس سے ہمیں زبان و ادب سے محبت کا ورثہ ملا۔

کوئی ستر برس پہلے بیت بازی کے دوران چھوٹے میاں (والد صاحب) نے ہمیں ایک واقعہ سنایا تھا کہ خیام ان کے خواب میں آئے اور کہا کہ ان کا بہت سا کام اور کلام زیرِ زمین دفن ہے اور کچھ رباعیات بھی سنائیں، ان میں سے ایک رباعی ہمیں بھی سنائی گئی۔ جیسے جیسے سوچنے سمجھنے کی اپنی صلاحیت بڑھی خیام پر مطالعے اور کام کی تحریک قوی تر ہوتی گئی اور بالآخر آج کچھ لکھنا نصیب ہو گیا۔

پچھلے برسوں میں خیام پر یوں تو چیدہ چیدہ بہت کچھ لکھا مگر اپنی فارسی کم مائیگی کسی مکمل جائزے کی مانع تھی۔ شکر اس مسبب الاسباب کا کہ اردو، فارسی اور انگریزی میں خیام پر لکھی ہوئی کچھ کتابیں مل گئیں۔ برٹش میوزیم میں خیام پر قلمی نسخوں کو دیکھنے کا موقع ملا۔ کچھ مہربانوں نے ایران سے خیام کا الجبرا اور اس کی شاعری پر کتابیں بھجوا دیں اور سوا ہی تر تھا کے تحقیقاتی کام نے بڑی ہمت افزائی کی۔ "مرکزی علوم وسط ایشیا پشاور" میں اپنے کام کے دوران خیام کے ہر پہلو پر مطالعے اور موازنے کا موقع ملا اور خود یہاں ہمارے اس چھوٹے سے خاندان نے ایسا پُرسکون ماحول فراہم کیا کہ لکھنا آسان ہو گیا۔

میں اپنے بھائی سید صدیق حسن رضوی کا ممنون ہوں جنھوں نے اپنی علالت کے باوجود میرے ساتھ کتاب کا مسودہ پڑھا، اس کی اصلاح کی اور کتابت، پروف ریڈنگ اور طباعت کے تھکا دینے والے کام کے جھنجھٹ سے مجھے آزاد کر دیا۔ خداوند کریم فلاحِ دارین عطا فرمائے۔ آمین۔

میں اپنے قریبی عزیز اور دلی خیر خواہ سید عثمان حیدر رضوی کا شکر گزار ہوں جنھوں نے میرا مسودہ امریکا میں پروفیسر صدیقی کو پہنچایا اور ان کا مراسلہ بصد احتیاط مجھے بھیجا۔ خدا ہمیشہ انھیں شاد و آباد

رکھے۔

میں اپنے دیرینہ رفیقِ کار، اردو زبان و ادب کے معروف نقاد اور مشہور ادیب پروفیسر ڈاکٹر شمس الدین صدیقی کا ممنون ہوں جنھوں نے اس کتاب کا "پیش لفظ" لکھا اور میری اس کوشش کو ان الفاظ میں سراہا جن کا میں اہل نہیں مگر سچ ہے کہ دینے والا تو اپنے ظرف کے مطابق ہی دیتا ہے۔

ساتھ ہی میں "جاوداں پبلشرز" کے حسین انجم صاحب، اکبر خان کیانی صاحب اور ادارے کے پورے اسٹاف کا بھی بے حد ممنون ہوں جن کے پُر خلوص تعاون اور عرق ریزی کی وجہ سے اس مشکل کتاب کی (جو چار زبانوں اور خاص طور پر عربی و فارسی پر مشتمل ہے) کتابت و طباعت ممکن ہو سکی۔

سید عباس حسن رضوی

نوٹ: اس کتاب کی پروف ریڈنگ بڑے انہماک اور توجہ سے کی گئی ہے، پھر بھی اغلاط کا باقی رہ جانا تقاضائے بشری کے تحت ممکن ہے، خاص طور پر عربی سے کم واقفیت اور TEXT کے سامنے موجود نہ ہونے اور مصنف کے ہانگ کانگ میں ہونے کی وجہ سے اس کا امکان زیادہ ہے جس کے لیے میں قارئین سے معذرت خواہ ہوں۔ صدیق حسن رضوی

تمہید

یہ ۳۲-۱۹۳۱ء کی بات ہے۔ ہم اس وقت چھٹی ساتویں جماعتوں میں پڑھتے تھے۔ تب ہی سے ہم اپنے والد صاحب مرحوم کے طفیل بیت بازی سے متعارف ہو چکے تھے (ہم اپنے والد کو چھوٹے میاں کہتے تھے۔ وہ اپنے بہن بھائیوں میں سب سے چھوٹے تھے اور ان کا یہ نام ہم بچپن سے سنتے آئے تھے)۔ چھوٹے میاں سے بیت بازی کا مقابلہ ہم بہن بھائیوں کے لیے خاصا مشکل تھا۔ جب ہم اپنی کتاب یا رسالے سے پڑھا ہوا کوئی شعر سناتے تو جواب میں چھوٹے میاں اردو بلکہ (بیشتر اوقات) فارسی کا کوئی مرصع اور مشکل شعر سناتے جو ہمارے سروں پر سے گزر جاتا۔ چھوٹے میاں کو فارسی زبان بہت پسند تھی اور انھیں رومی، جامی، نظیری، حافظ اور خیام کے سینکڑوں ہی اشعار یاد تھے اور ہماری کل کائنات:

نہر پر چل رہی ہے پن چکی دھن کی پوری ہے، کام کی پکی

یا پھر

اک قطرہ کہ تھا بڑا دلاور دریائے محیط کا شناور

جیسے اشعار پر مشتمل تھی۔ چھوٹے میاں اشعار پڑھتے، ان کا مزہ لیتے، جھومتے اور ہمیں مشکل الفاظ کے معانی اور اشعار کا مطلب سمجھاتے۔ چھوٹے میاں کو رومی اور خیام سے خصوصی لگاؤ تھا اور وہ خیام کی رباعیات بڑے والہانہ انداز میں دہراتے تھے۔ اسی دوران ایک روز برسبیلِ تذکرہ انھوں نے اپنا ایک عجیب و غریب واقعہ ہمیں سنایا۔ کہنے لگے، "یہ کوئی چودہ سال پرانی بات ہے۔ جس رات تمھارے بڑے بھائی اشفاق (سر جن رضوی جو ماشا اللہ کراچی میں بقیدِ حیات ہیں) پیدا ہوئے اسی رات خیام میرے خواب میں آئے اور کہا، 'میرا بہت سا کلام زیرِ زمین دفن ہے'۔ یہ کہہ کر انھوں نے اپنی کچھ رباعیات سنائیں۔ صبح ہوئی۔ گھر میں کچھ عزیز اقربا جمع تھے۔ میں نے حافظے پر زور ڈالا۔ دو ایک رباعیاں تو یاد آگئیں باقی میں بھول گیا۔ ان میں سے ایک رباعی یہ ہے:

رفتم بہ کنشت دیدم لعنت پرسیدم از و ز کفر و ایماں نسبت
واں کس کہ ترا بدستِ قدرت آفرید برداشت ہمی ترا ز خاکِ ذلت"

پھر چھوٹے میاں نے ہمیں سمجھایا کہ یہ رباعی دراصل ایک بلیغ مکالمہ ہے اور اس کے معانی کچھ یوں ہوں گے:

"میں بت خانہ گیا۔ وہاں ایک بت سے پوچھا کہ کفر و ایمان میں کیا نسبت (یا کیا فرق) ہے۔ جواب ملا (کہ اور تو مجھے کچھ نہیں معلوم مگر) جس خدائے آفریدگار نے تجھے اپنے ہاتھوں سے سنوارا ہے اسی ذات نے مجھے بھی خاکِ ذلت سے اٹھا کر اس مقام پر پہنچایا ہے"۔

ہماری عمر اس وقت کوئی بارہ تیرہ سال کی ہوگی اور ساتویں آٹھویں جماعت کے ایک طالب علم کے اعتبار سے ہماری نہ صرف اردو اچھی تھی بلکہ ہمیں کچھ (شُد بُد) فارسی، عربی بھی آتی تھی۔ ہمیں اردو شاعری میں بحر اور وزن کا بھی تھوڑا بہت اندازہ تھا تاہم زمان و مکان کی اضافیت کا ہمیں کوئی تصور نہ تھا اور یہ بات ہماری سمجھ سے باہر تھی کہ ایک شخص جس کو مرے ہوئے کوئی نو سو برس گزر چکے ہوں ہزاروں میل دور ایک اجنبی کے خواب میں آکر اپنا احوال بیان کرے اور رباعیاں سنائے۔ ہم نے کتابوں اور رسالوں میں شعرا کا جو کلام پڑھا تھا اس میں انسان اور خدا، ساقی اور مے کدہ، مہ رخ و مے گل گوں، گل و غنچہ اور حیات و ممات کا ذکر بھی تھا۔ تاہم خیام کی اس رباعی کا ہم پر بہت گہرا اور بہت دیرپا اثر ہوا اور اسی حیرانی میں ہم نے کچھ صوفیانہ کلام اور کچھ خیام کی منتخبہ رباعیات بھی پڑھ ڈالیں۔

جب ہم نے سکول چھوڑا اور کالج میں داخل ہوئے تو ہم برصغیر ہندوپاک کے بہت سے شعرا کے کلام سے متعارف ہوئے۔ ہم نے بی۔ اے میں انگریزی ادب لے رکھا تھا اور اسی زمانے میں ہم خیام کے کلام کے (فٹز جیرالڈ والے) انگریزی ترجمے سے متعارف بھی ہوئے اور متاثر بھی۔ اور اب خیام کا ایک نیا رخ ہمارے سامنے آیا۔ جامعہ عثمانیہ[1] اور ریاست حیدر آباد دکن کے پایۂ تخت شہر حیدر آباد میں اردو مشاعروں کا بڑا زور تھا۔ یہ مشاعرے گھروں پر، مدرسے، سکول اور کالج میں منعقد کیے جاتے تھے۔ جامعہ عثمانیہ کا سب سے بڑا اجتماع وہاں کے شاندار اقامت خانوں (ہوسٹل) میں ہوتا تھا۔ یہاں ہندوستان کے نامی گرامی شعرا، جوش، جگر، حفیظ، چنجست اپنے کلام (اور اندازِ بیان) سے سامعین کو محظوظ کرتے۔ فانی ایوانی کی بدولت خانوادۂ شاہی کے افراد (معظم جاہ بہادر) اور خود جامعہ کے نامور شعرا (مخدوم، وجد،

ساز) محفل گرماتے۔ بعض مرتبہ تو یہ مشاعرے ساری ساری رات چلتے۔ خود جامعہ کے بعض اساتذہ بھی ان محفلوں میں اپنا تازہ کلام سناتے اور اس طرح ہمارے شوق کو ایک اور تازیانہ مل جاتا۔

اور ہاں، ہم مشاعروں سے پہلے خیام کی رباعیات کے انگریزی ترجمے کی بات کر رہے تھے۔ ان میں گل رخوں، مہوشوں، مے و مے کدہ، بے ثباتیِ دنیا، گردشِ افلاک اور انسان کی قضا و قدر کے ہاتھوں مجبوری کا ذکر تھا۔ کچھ ایسا لگتا تھا جیسے خیام کہہ رہے ہوں "بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست" اور یہ خیام اس شاعر سے بالکل جدا تھا جس کا شعور ہمیں چھوٹے میاں سے ملا تھا۔

دوسری جنگِ عظیم کے دوران ۱۹۴۱ء میں ہم جامعہ عثمانیہ میں لیکچرر متعین ہوئے۔ ریاضی کے ساتھ ساتھ ہم بی۔ ایس سی کی جماعتوں کو علمِ فلکیات بھی پڑھاتے تھے۔ اس مضمون میں ہمیں خود بھی دلچسپی تھی اس لیے کچھ پڑھانے کی خاطر اور کچھ تازہ ترین تحقیقات سے فائدہ اٹھانے کی خاطر ہم اس مضمون پر مزید کتابیں اور رسالے پڑھتے رہے (ویسے بی۔ اے اور ایم۔ اے کے دوران ہم چار سال یہ مضمون پڑھ بھی چکے تھے)۔ ہمیں زبانوں سے بھی دلچسپی تھی اس لیے یونیورسٹی (جامعہ) میں ہم نے جرمن اور فرانسیسی اور چھوٹے میاں سے مرہٹی پڑھی (یہ ہمیں کچھ سال بعد معلوم ہوا کہ مرہٹی میں خیام پر بڑا تحقیقاتی کام ہو چکا تھا)۔

انجمنِ ترقیِ اردو (حیدر آباد) سے اردو میں ایک رسالہ 'سائنس' نکلتا تھا۔ ہم نے اس میں تاریخِ ریاضی پر مضامین لکھنا شروع کیے۔ اس سلسلے میں مواد تلاش کرنا شروع کیا تو پھر خیام سے مڈبھیڑ ہوئی۔ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے ۱۸۵۲ء والے نمبر میں ہمیں (فرانسیسی زبان میں) عربوں کے الجبرا پر ایک بسیط مضمون ملا۔ لکھنے والے مشہور مستشرق "سدیلو" تھے اور مضمون میں خیام کے الجبرا کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا تھا۔ اس طرح ہمیں شاعر خیام کا ایک نیا رخ نظر آیا (الجبرا میں اس کی تحقیقات صدیوں تک ریاضی دانوں کی رہنمائی کا کام کرتی رہیں)۔

۱۹۴۷ء میں ہم مزید تحصیلِ علم کے لیے لندن پہنچے۔ وہاں ہمارا قیام برٹش میوزیم سے متصل ایک کوچے میں تھا۔ ہم اپنے کام کے سلسلے میں میوزیم کے کتب خانے جاتے۔ یہاں ہمیں خیام پر قلمی نسخوں کا ایک ذخیرہ ملا۔ ان میں رباعیات کی تعداد کوئی ۳۰۰ سے ۷۰۰ تک تھی اور اکثر نسخے نہایت اچھی حالت میں

تھے۔ ہم نے ان نسخوں میں سے رباعیات منتخب کر کے انھیں اپنی اس بیاض میں درج کرنا شروع کیا۔ جس میں علامہ اقبال کے کلام کا ذخیرہ درج تھا۔ ان رباعیات کے ذریعے خیام کی فکر کو سمجھنے میں ہمیں بڑی مدد ملی۔ ان رباعیات میں حمد و ثنا، مناجات، گناہ اور اعترافِ گناہ، عاجزی اور انکساری کے پہلو خاصے نمایاں تھے جیسے :

یک یک ہنرم ببیں و گنہ دہ دہ بخش ہر جرم کہ رفت حسبۃ للہ بخش
از بادِ ہوا آتشِ کین مفروز مارا بسرِ خاکِ رسول اللہ بخش

با تو بخرابات اگر گویم راز بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
اے اول واے آخرِ خلقاں ہمہ تو خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

روزے کہ بود اذا السماء انشقت وانجم کہ بود اذا الکواکب انتثرت
من دامنِ تو بگیرم اندر عرفات گویم صنما بای ذنب قتلت

رباعیات کی چھان بین سے یہ بھی اندازہ ہوا کہ ایک بڑے شاعر کی طرح خیام کی شاعری میں بڑا تنوع ہے اور اسے محض جام و مے کا گرویدہ قرار دینا۔ بس ایک خورد بینی اندازہ ہے۔ اس کی رباعیات کی بحر روایتی اور معیاری ہے۔ رہا گردشِ افلاک کا ذکر سو وہ نہ صرف مشرقی شاعری کا لوازمہ ہے بلکہ خیام جیسے ماہر فلکیات کے لیے ایک نہایت ہی موزوں عنوان ہے۔

لندن سے ۱۹۵۲ء میں جب ہم حیدر آباد واپس گئے تو وہاں کا ماحول یکسر بدل چکا تھا۔ یونیورسٹی کا ذریعۂ تعلیم اب انگریزی تھا۔ ریاست حیدر آباد کو تین حصوں میں بانٹ کر بھارت کے متصل صوبوں میں ضم کر دیا گیا تھا۔ ہم نے چھ ماہ ٹھہر کر اپنی اس درس گاہ کو چھوڑنے کا ارادہ کر لیا۔ لندن واپسی سے پیشتر ہم کتابوں کی ایک دکان میں گئے۔ وہاں خیام پر (انگریزی میں) ایک کتاب نظر آئی۔ کھول کر چند صفحے پڑھے تو لگا جیسے عمر بھر ہم یہی کتاب تلاش کرتے رہے تھے۔ خیام پر یہ کتاب NECTAR OF GRACE جی۔ ایم۔ واہتر (سوامی گووندہ ترتھا) نے لکھی ہے۔ کتاب 'گلستان'، الہ آباد (۱۹۴۱ء) کی چھپی ہوئی ہے۔ کتاب کے شروع کے

• بعض نسخوں میں 'ہوس'۔

۲۰۰ صفحات خیام کے مختلف قلمی نسخوں کی تفصیلات، کچھ رسالوں، زائچے اور زندگی سے متعلق ہیں۔ بعد کے صفحات میں ایک ہزار سے زیادہ رباعیات متعلقہ حوالوں اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شامل ہیں۔ یہ کتاب سوامی جی نے اپنے "گرو" کی خواہش پر پہلے مرہٹی میں لکھی تھی، پھر احباب اور اہل ذوق کے اصرار پر سوامی جی نے اسے انگریزی کا قالب پہنایا۔ جن قلمی نسخوں پر یہ کام ہوا ان میں کچھ سوامی جی کی اپنی ملکیت تھے، کچھ حیدر آباد کے سرکاری اور خانگی کتب خانوں سے لیے گئے تھے اور باقی آکسفورڈ، لندن، پیرس، برلن لینن گراڈ اور دوسرے بین الاقوامی شہرت کے حامل کتب خانوں سے حاصل کیے گئے تھے۔ سوامی جی کی (حیثیت ایک عالم کے) خود بڑی شہرت تھی۔ پھر وہ ریاست حیدر آباد کے محکمۂ مالیات میں ایک اعلیٰ عہدے پر فائز تھے اور ان کے صدر محکمہ (سر اکبر حیدری جو بعد میں وزیر اعظم بن گئے تھے) بین السند شہرت کے مالک تھے۔ خود نظام کی اس ریاست کی دنیا میں بڑی ساکھ تھی اور ریاست کے امرا (سالار جنگ، نظامت جنگ وغیرہ) کی اپنی لائبریریاں اولی ذخیرے سے مالا مال تھیں۔ اس طرح سوامی جی کو دنیا کے مشہور کتب خانوں سے خیام کے کلام کے نسخے (اور عکس) بآسانی دستیاب ہو گئے۔ سوامی جی کو اس تحقیقی کام میں کوئی دس برس لگے۔ ان کا یہ کام اتنا بلند پایہ ہے کہ اس کے لیے یہ مدت ناکافی نظر آتی ہے (سوائے اس کے کہ مختلف مرحلوں پر ان کے بہت سے معاونین بھی ہوں)۔ پھر ان کی لیاقت اور ذہانت کی داد دینی پڑتی ہے کہ دنیا بھر کے ان قلمی نسخوں کی تحریر پڑھی گئی، مختلف نسخوں میں مشترک رباعیات کا تقابل کیا، پھر ان کا مرہٹی میں ترجمہ کیا (مرہٹی بنیادی طور پر عربی سے مختلف، سنسکرت کی ایک پراکرت، بائیں سے سیدھی طرف لکھی جانے والی زبان ہے) اور دوسری بار مرہٹی سے (یا براہ راست فارسی سے) انگریزی میں ڈھالا، نسخے کے اور پھر خود اپنے حوالہ نمبر دیے (سوامی جی کے حوالوں میں قدیم ترین نسخہ چودھویں صدی عیسوی کا ہے)، انھیں مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کیا:

(۱) حمد و نعت و توحید (۲) چرخ (گردش افلاک) (۳) نامۂ جوانی (۴) پیری و مرگ (۵) گِل کوزہ (۶) قضا (تقدیر) (۷) پند و نصائح (۸) خرابات۔ ساقی نامہ (۹) مے خانہ (۱۰) دشمنوں سے خطاب (شخصی) (۱۱) جنت و دوزخ اور نماز و روزہ (۱۲) مناجات (۱۳) متفرق۔

یہاں ہم بطور نمونہ خیام کی ایک رباعی، اس کا انگریزی ترجمہ اور اس کے حوالہ جات تحریر کر رہے

ہیں۔ سوامی جی کی کتاب میں اس رباعی کا نمبر ۲۷۵ ہے اور یہ حصہ نظم کے صفحہ ۸۳ پر درج ہے:

ہر دل کہ بر و مہر و محبت بسرشت گر ساکنِ مسجد ست و گر اہلِ کنشت
در دفتر عشق نام ہر کس کہ نوشت آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بہشت

Affection, kindness make a human heart,
In mosque or temple one may work his part,
The man enlisted in the corps o'love,
Is freed from Hell, to Heaven will not start.

حوالہ جات:

Ha 48, Sd 48, BNb 48, Se 41, U 47, BNd 59, Sc 34, Re 72, Pa 71, BNb 73, BMa 25, HGa 45, LN 43, DMd 64, Wbcd 405, Ba 11, Hb 64, Sg 32, BDb 47, RDb 67, BNI 47, Hk 70, BMb 42, RPa 26, BERa 59, BMc 14, Hm 42, Hf 61, Hg 114, Hh 58, HGb 187, Hn 59, Hr 40, BMf 29, Hc 52, Pc 537, Bb 39, Cb 84, BERb 20, RPc 55, Ia 47, Ib 36, Hd 97, ALi 45, Hp 47, Ho 61, Hw 129, A 59, J 70, N 60, W 63, L 44.

سوامی جی نے اس رباعی کے پچاس سے زیادہ قلمی نسخوں کے حوالے دیے ہیں جن میں سے چند کی تفصیل کچھ یوں ہے:

Ha: HYDERABAD: SWAMI TIRTHA (DATAR) MS, TARAB KHANA by YAR AHMED IBNE HUSAIN-UR-RASHIDI TABRIZI, 867 H.
Sd: NUR - I - USMANIA MS : STANBUL, AYASOFIA.
BNa: BIBLIOTHIQUE NAT, PARIS.
COPIED 30TH. RAJAB 902 AH.

حصہ نثر کے ۲۰۰ صفحات نہایت پُر مغز ہیں۔ ان صفحات میں خیام کی تاریخِ پیدائش سے متعلق ایک زائچہ ہے، پھر اس زائچے کے ذریعے شخصِ مذکور کی زندگی کے اہم واقعات کا ذکر ہے اور ان واقعات کا خیام کی زندگی کے حقائق سے موازنہ ہے۔ اس کے بعد خیام کے سیاسی اور سماجی ماحول، زندگی کے چیدہ واقعات، سلجوق اور ایلک خانی درباروں سے وابستگی اور کنارہ کشی کا اجمالی ذکر ہے۔ خیام کے شاگردوں، ہم عصروں، احباب (متعارفین) سے منقول کچھ واقعات ہیں، خیام کے کلام پر مبنی نسخوں کی کچھ تفصیلات ہیں اور خیام کے کچھ فلسفیانہ رسائل (مع انگریزی ترجمہ) بھی شامل ہیں (ان کا انگریزی ترجمہ جامعۂ عثمانیہ کے ممتاز اساتذہ نے کیا ہے)۔ بلاشبہ خیام پر یہ ایک مستند، جامع اور مبسوط تحقیقی ذخیرہ ہے۔

حیدر آباد سے ہم لندن اور اگلے ہی سال (۱۹۵۳ء) لندن سے پشاور پہنچ گئے۔ پشاور یونیورسٹی سے ہم چالیس سال منسلک رہے اور یہ خیام پر کام کرنے کا بہترین دور ثابت ہوا۔ ہم انجینیرنگ کے طلبا کو ریاضی

کے ساتھ ساتھ ایک اور مضمون 'تاریخِ سائنس و ٹیکنالوجی' بھی پڑھاتے تھے۔ اسی ضمن میں ہمیں قرونِ وسطیٰ کے ریاضی دانوں (اور بالخصوص) خوارزمی اور خیام کے الجبرا اور فلکیات پر کام کا تفصیلی جائزہ لینے کا موقع ملا۔ تاریخِ سائنس کے مغربی مصنفین کے کلام سے اندازہ ہوا کہ آٹھویں صدی کے نصف کا ممتاز ترین سائنس داں الخوارزمی تھا اور بارھویں صدی کے نصف پر خیام کا کام محیط ہے۔ انھی کتابوں (اور بعض تحقیقی مضامین کے مطالعے) سے یہ بھی اندازہ ہوا کہ اصفہان کی رصدگاہ میں ایک جدید تقویم (کیلنڈر) پر خیام کا کارنامہ سنہری حروف میں لکھا جا سکتا ہے۔ اس طرح اب ہمارے سامنے خیام کے تین رخ تھے:

۱) خیام بحیثیت ماہر الجبرا و علم فلکیات

۲) خیام بحیثیت ایک عظیم شاعر اور

۳) قرونِ وسطیٰ (بالخصوص وسط ایشیا) کے ممتاز علما میں خیام کا مقام

۱۹۷۵ء میں اپنے امریکا کے تعلیمی دورے کے درمیان ہم نے مختلف عنوانات پر تحقیقی مقالے پڑھے جن کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ یونیورسٹی کے نوجوانوں (اور اساتذہ کو) مشرق کے اہلِ علم سے روشناس کرایا جائے۔

۱۹۸۰ء تک ہم اپنی کتابوں اور تحقیقی مضامین کی بدولت (اندرونِ ملک) متعارف ہو چکے تھے۔ شاید اسی بنا پر حکومتِ پاکستان کی طرف سے ہمیں ایک سائنسی پراجیکٹ پر کام دیا گیا، اس کا عنوان تھا "قرونِ وسطیٰ میں علومِ فلکیات اور مناظر پر مسلمان سائنس دانوں کا کام"۔ اب تو ہمارے کام کا میدان وسیع تر تھا۔ اس میں بالخصوص حسبِ ذیل چار عنوانات شامل تھے:

۱) آٹھویں اور پندرھویں صدی کے درمیان قائم کردہ رصدگاہیں

۲) رصدگاہوں میں آلات اور مشاہدات کے جدول

۳) علم فلکیات، مناظر اور علم ہندسہ (کروی) پر تحقیقاتی کام

۴) علم فلکیات کی بنیادی اکائیوں کا صحیح شمار

ہمیں رصدگاہوں میں خصوصاً بغداد، دمشق، رے، اصفہان، مراغہ اور سمرقند کی رصدگاہوں کے کام سے اندازہ ہوا کہ اوقاف پر چلنے والی ان رصدگاہوں میں ماہر سائنس داں متعین تھے، عملے میں

اساتذہ اور ریسرچ سکالرز شامل تھے۔ اوقاف کے علاوہ شاہی سرپرستی بھی حاصل تھی اور علم ریاضی اور علم مثلث پر ان لوگوں کو اتنا عبور حاصل تھا کہ فلکیاتی اکائیاں اعشاریے کے اٹھارویں درجے تک صحیح شمار کی گئی تھیں۔ اسی دوران ہمیں خیام کے اصفہان والی رصدگاہ پر کام کا اچھا اندازہ ہوا۔ واقعی خیام کی تقویم ریاضی کا ایک شاندار کارنامہ تھی۔ ہمارا پراجیکٹ ختم ہونے لگا تو معلوم ہوا کہ مالی فقدان کی وجہ سے وہ نہ چھپ سکے گا نہ سہی۔ ہمیں بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اب ہم عمر خیام کو دوسرے اہل علم کے مقابلے میں بہتر طریقے سے سمجھ چکے تھے۔

پشاور یونیورسٹی (کے شعبہ انجینیرنگ) سے وظیفہ ملا تو ہمیں اسی یونیورسٹی کے "مرکز علوم وسط ایشیا" میں کام کا موقع مل گیا اور یہ ہمارے لیے ایک نادر موقع ثابت ہوا۔ پاکستان کا یہ ادارہ تعلیمی اور تحقیقی اعتبار سے اچھا ہے۔ یہاں ایم۔ فل اور پی۔ ایچ ڈی کے لیے طلبا اور طالبات سارے ملک سے (تحریری اور زبانی مقابلوں کی بنا پر) منتخب ہوتے ہیں (ان میں بیشتر تعداد اساتذہ کی ہوتی ہے جن کی عمریں عموماً ۲۵ اور ۳۵ کے درمیان ہوتی ہیں)۔ لڑکے لڑکیاں عمر اور اخلاق میں پختہ، محنتی اور بلند نظر، اساتذہ اچھے، ناظم الامور کشادہ دل، لائبریری تحقیقاتی کام کے لیے ضروری قاموس کتابوں، نقشوں اور تحقیقاتی رسالوں سے معمور اور عملہ ہر تعاون کے لیے تیار۔ ادارے میں علاوہ اور مضامین کے فارسی، پشتو، ازبکی، دری، چینی اور روسی زبانیں بھی پڑھائی جاتی ہیں۔ ہمارا مضمون تھا "وسط ایشیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی"۔ ہمارا لیکچر (ڈیڑھ گھنٹے کا) ہفتے میں ایک ہوتا اور باقی سارا وقت ہمیں تحقیقاتی کاموں کے لیے مل جاتا۔ ہمیں اندازہ ہوا کہ طلبا و طالبات کو وسط ایشیا کے مسلمان سائنس دانوں کے کام سے بڑی دلچسپی تھی اور خیام تو اپنی شاعری، نجوم، فلسفے، ریاضی اور حکمت کی بدولت خاص توجہ کا مرکز تھے۔ خیام پر ہمارا مطالعہ اور زیادہ ہو گیا۔ شوقین طلبا کو ہم فرصت کے اوقات میں خیام (اور اقبال) کا کلام سناتے۔ فارسی داں اساتذہ سے خیام کی رباعیات پر دلچسپ بحث رہتی۔ ہمارا یقین تھا کہ کسی شاعر کے کلام کو سمجھنے کے لیے اس کے اندر کے انسان سے واقفیت ضروری ہے اور اسی لیے خیام سے انگریزی ترجمے کے ذریعے روشناس لوگوں کو اس کی حمد، نعت اور مناجات کے اشعار سناتے تھے۔ اس درس گاہ کے قیام کے دوران

ہمیں یونیورسٹی کے مختلف شعبوں میں مسلم علما (اور بالخصوص خیام) پر تقریریں کرنے کا موقع ملا۔ پھر ہمدرد (وقف) اور دیگر اداروں کی دعوت پر ہم نے پشاور، اسلام آباد اور کراچی میں خیام پر لیکچرز دیے۔ بعض موقعوں پر ہم نے اپنے والد سے شنیدہ رباعی بھی حاضرین کو سنائی اور التماس کیا کہ اگر انھیں یہ رباعی خیام کے کسی مجموعۂ کلام میں نظر آئے تو ہمیں ضرور مطلع کریں۔

ہمارے وسط ایشیا والے تحقیقاتی مرکز سے نہ صرف ایک بلند پایہ اوفی رسالہ نکلتا تھا (جس کی انگلستان اور امریکا تک رسائی تھی) جس میں مسلم زعما اور ان کے کام سے متعلق مضامین بھی چھپتے تھے۔ خیام اور دیگر مسلم علما پر ہم نے بھی مضامین چھپوائے اور یوں ہماری اپنی رسائی کا دائرہ وسیع تر ہو گیا۔

درس فارسی کے سلسلے میں ہم لوگوں کا خانۂ فرہنگ ایران جانا آنا رہتا تھا۔ وہاں کے ناظم الامور سے ہماری دوستی ہو گئی تو انھوں نے ازراہِ کرم فارسی کی درجنوں کتابیں تحفتاً ہمیں بھیج دیں۔ ان کتابوں میں خیام کا الجبرا (عربی / فارسی) اور مختلف مغربی زبانوں میں ترجمہ شدہ (باتصویر) خیام کی رباعیات بھی شامل تھیں اور پھر مشہور فارسی شعرا سعدی، حافظ، جامی، شمس تبریزی کے کلام کے نہایت مرصع دیوان بھی انھی کتابوں میں شامل تھے۔ اس طرح ہمارے پاس نہ صرف عمر خیام کے کلام کا خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا بلکہ پس منظر کے طور پر ہمیں قرونِ وسطیٰ کے مشہور شعرا کے کلام سے استفادے کا ایک اچھا موقع مل گیا۔

اپنی تقاریر میں ہم نے کوشش کی کہ نفسِ مضمون "خیام بحیثیتِ ریاضی داں" تک محدود رکھیں، یہاں سوال و جواب کی بات اور تھی۔ کراچی کے ایک لیکچر میں ایک خاتون نے خیام کی رباعیات سے متعلق کچھ مسائل اٹھائے۔ ہم نے کہا کہ خیام کی رباعیات کے (۹۳_۱۸۹۲ء والے) انگریزی ترجمے خیام پر ہوا ظلم ہیں کیونکہ اہلِ مغرب کو اس کا اندازہ نہیں کہ اردو فارسی شاعری میں بہت سی اصطلاحات صوفیانہ رجحان رکھتی ہیں اور عشق، معشوق، مے، وصال جیسے الفاظ حقیقی و مجازی دونوں معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔

الغرض عمر کے کسی حصے میں خیام اور اس کی رباعیات نے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑا۔ ایک مرتبہ ہم ٹرین کے ذریعے پشاور سے کراچی جا رہے تھے۔ ہماری مقابل نشست پر ایک افغان جوان بیٹھا ہوا تھا (ساتھ ہی زنانہ ڈبے میں اس کی بہن اور والدہ تھیں)۔ یہ خاندان افغان جنگ سے تنگ آ کر امریکا جا رہا تھا افغان کو فارسی کے ساتھ ساتھ انگریزی بھی اچھی خاصی آتی تھی۔ ہم لوگ پہلے افغانستان کی جنگ پر

بات کرتے رہے، پھر فارسی ادب پر بات چھڑی تو ہم نے اسے اقبال کا فارسی کلام سنایا۔ اقبال کی عالم گیر مقبولیت کے بعد موضوعِ گفتگو خیام تھا۔ برسبیلِ تذکرہ نوجوان نے کہا کہ خیام پر حال میں ایک تحقیقی کتاب چھپی ہے۔ جس میں مصنف نے خیام کی رباعیات کا تاریخ وار جائزہ بھی لیا ہے اور خیام پر اس دور میں کام کرنے والے مصنفین اور نقادوں کا ذکر بھی ہے۔

پشاور واپسی پر ہم نے اپنی اولین فرصت میں وہ کتاب (دمے بہ خیام۔ فارسی) خریدی اور ایک ہی نشست میں اس کا متعلقہ بیشتر حصہ ختم کر دیا۔ یہ کتاب تحقیق کے اعتبار سے بہت اچھی اور نفسِ مضمون کے اعتبار سے معیاری ہے۔ مصنف نے موجودہ صدی کے مشہور خیام نقادوں کے کام کا جائزہ لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے گیارھویں صدی کے نیشاپور میں کم از کم دو ایسی مشہور ہستیاں تھیں جو بعد میں 'خیام' کے لقب سے متعارف ہوئیں۔ ان میں سے ایک اپنے وقت کا مشہور شاعر تذکرہ نویسوں کی توجہ کا مرکز تھا اور اس خیام کا کچھ کلام "مجمع الالقاب" کی جلد چہارم میں نقل کیا گیا ہے۔ دوسرا خیام اپنے فلسفے اور سائنس کی بدولت مشہور ہوا۔ سوامی جی نے خیام کے حالاتِ زندگی کے جائزے میں اس کے شاگردوں کا ذکر کیا ہے اور قریب قریب سبھی اس خیام کو 'حجت الحق المشرق والمغرب' گردانتے ہیں مگر اس کی شاعری کا مشکل ہی سے اس وقت کوئی ذکر ملتا ہے۔ ہاں، خیام کے پچاس سال بعد قزوینی اور شہرزوری خیام سے چند عربی رباعیات منسوب کرتے ہیں اور دس پندرہ سال بعد امام فخر الدین رازی اس سے یہ فارسی رباعی منسوب کرتے ہیں:

دارندہ چو ترکیب چنیں خوب آراست　　از بہر چہ او فگندش اندر کم و کاست
گر خوب نیامد ایں بنا عیب کراست　　ور خوب آمد خرابی از بہر چراست

اس رباعی پر غور کیا جائے تو انداز ہمارے خیام جیسا ہے پر عام رباعیات کے برخلاف اس کے چاروں مصرعے ہم ردیف و قافیہ ہیں۔ ہمارے لیے خیام کے مطالعے کا یہ دور واقعی صبر آزما تھا۔ اگر خیام شاعر تھا تو اس کے ہم عصر اور شاگرد اس کا ذکر کیوں نہیں کرتے؟ خود خیام اپنی کتابوں، رسالوں میں اس زمانے کے مزاج کے مطابق اپنی کوئی رباعی کیوں نہیں لکھتے؟ (آخر البیرونی، الہیثم اور ابنِ سینا سبھی نے یہ کیا ہے)۔ کیا یہ صحیح ہے کہ خیام شاعر تو تھا پر اس کا کلام (چھوٹے میاں کے خواب میں جو بات خیام نے

کی) زیرِ زمین دفن رہا اور صدیوں وہ بحیثیت شاعر غیر معروف رہا۔ آخر مشہور برطانوی سائنس داں نیوٹن کے بھی تو ہزاروں کاغذات آج بھی صندوق میں بند ہیں یا پھر رباعی چھوٹے میاں کی اپنی دماغی کاوش ہے؟ (اس کے مصرع میں نصف[۳] وزن کی کمی ہے)، کیا جنوبی ہند کے مشہور ریاضی داں رامانوجن[۴] کی طرح چھوٹے میاں کے خواب میں خیام کی کوئی شبیہ آتی ہوگی؟ کیا رینے[۵] ڈیکارٹ (مشہور فلسفی اور علم الحساب کی ایک معروف شاخ "ہندسی الجبرا جبری ہندسہ" کا بانی) کی طرح خود چھوٹے میاں کفر ایماں، معبود بے کدہ، پیکر محسوس و غیر محسوس کی کسی درمیانی منزل کے متلاشی تھے؟ (جہاں سارے جھگڑے ختم ہو جائیں اور انسان اور ان دیکھے خدا کا رشتہ مضبوط ہو جائے۔ حکیم سعید مرحوم (بانی ہمدرد فاؤنڈیشن) کہا کرتے تھے کہ مشرقِ وسطیٰ کے مشہور کتب خانوں (جیسے ترکی کا ٹوپکاپی میوزیم) میں لاکھوں قلمی نسخے رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے اکثر کے نہ مصنف کا پتا ہے نہ مضمون کا۔ کیا انہی میں خیام کے کچھ نسخے بھی ہوں گے؟

اس تمہید کے بعد اب ہم کتاب کے متن میں خیام کی زندگی اور سائنسی کارناموں سے بحث کریں گے۔ اس کی شاعری پر یقیناً تبصرہ ہوگا پر اس مفروضے کے ساتھ کہ وہ شاعر تھا، اس کی شاعری اس کی تنہائی، فلکیات اور فلسفیانہ نظریوں کے اظہار اور زمانے کی ناقدر شناسی کا ایک شکوہ تھی اور وہ ان خیالات جذبات اور احساسات کو رباعیات کے قالب میں سمو کر (ارسطو کے بقول) ذہنی تزکیہ[۶] اور سکون حاصل کرنا چاہتا تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

سید عباس حسن رضوی
ہانگ کانگ، ۱۵ فروری ۱۹۹۹ء

نوٹ: کتاب کے ہر باب کے آخر میں حواشی اور تشریحات اردو میں ہیں مگر طباعت کی سہولت کے پیشِ نظر حوالے کتاب کے آخر میں انگریزی میں دیے گئے ہیں۔

maablib.org

حواشی

(۱) حیدر آباد اور جامعۂ عثمانیہ، بزرک فرماں روا (عثمان علی خاں)۔ آصف جاہ اول کی قائم کردہ یہ ریاست موجودہ صدی کے وسط یعنی ۱۹۴۸ء تک تقریباً ڈیڑھ کروڑ نفوس اور کوئی ایک لاکھ مربع میل پر پھیلی ہوئی تھی۔ سطح مرتفع دکن میں واقع ہر علاقہ آب و ہوا کے اعتبار سے گرم، معتدل تھا۔ قدرت نے اسے آبی گزرگاہوں (گوداوری، کرشنا، تنگبھدرا، مانجرا) سے نوازا تھا اور حکومت کی طرف سے تیار کردہ آبی ذخائر (نظام ساگر، علی ساگر، عثمان ساگر، حمایت ساگر اور حسین ساگر) زراعتی فروغ اور آب رسانی کا ذریعہ تھے۔ قدرتی جھیلوں میں پاکھال (بانس کے جنگل کے درمیان اور شیروں کا مسکن) اور رامپا کا سمندر مشہور تھے۔ ریاست خود کفیل، معدنی ذرائع سے لیس اور اجناس خوردنی میں بیرونی امداد سے بے نیاز تھی۔ ریلیں، بسیں، سڑکیں، ہوائی سروس، ڈاک اور تار کا اچھا انتظام اور امن و امان کا مناسب انتظام تھا۔

ریاست کی سرکاری زبان اور جامعہ (عثمانیہ) اور کالجوں، مدارس کا ذریعۂ تعلیم (خواہ مضامین تکنیکی ہوں، سائنسی یا فنی) اردو تھا۔ ریاست علما اور شعرا کی سرپرستی میں مشہور تھی چنانچہ شمال (جیسے یو۔پی) اور جنوب (جیسے مدراس) سے ہزاروں صاحب علم ہجرت کر کے یہاں آ گئے تھے۔ مولوی عبدالحق مرحوم کی اردو لغت جامعۂ عثمانیہ میں مدون ہوئی، رسالہ 'سائنس' یہیں سے نکلا۔

حیدر آباد کا کلچر ہر طبقۂ فکر کے لیے کھلا ہوا تھا۔ شاعروں میں ہندو شعرا نے بھی بڑا نام پیدا کیا۔ تصوف اور صوفیانہ شاعری میں بڑے نامور لوگ نکلے۔ فانی بدایونی کی بدولت شاہی خانوادے میں اور پروفیسر وحید الدین سلیم کی بدولت جامعۂ عثمانیہ میں اردو نثر، نظم، تحقیق کو فروغ ملا۔ دارالترجمہ کی بدولت جدید علوم اردو میں ڈھلے، مجلس وضع اصطلاحات کے ذریعے نئی اصطلاحات بنیں۔ مشاعروں کے ذریعے دکن میں ہندوستان کے نامی گرامی شعرا کی آمد و رفت رہی۔ دائرۃ المعارف میں کلاسیکی نسخوں کو ترمیم کے بعد چھاپا گیا اور ہزاروں کتاب نسخے کتابوں کی شکل میں کتب خانوں کی زینت بنے۔ ہم نے خود ایسے طباعت شدہ کتابی نسخوں کو پشاور (ڈیڑھ ہزار میل دور) اور گلگت (دو ہزار میل دور) کی لائبریریوں میں دیکھا ہے۔

(۲) نصف وزن کی کمی۔ شاعری میں مختلف بحریں، ردیف، قافیہ اور اوزان استعمال ہوتے ہیں۔ فارسی رباعیات کا ابتدائی زمانہ وہ تھا جس میں چاروں مصرعے ایک ہی ردیف، قافیے کے ہوتے تھے۔ خیام سے منسوب اولین رباعی جو متن میں درج ہے اس کا ایک نمونہ ہے۔ بحر اور وزن میں فرق کرنے کے لیے ہم پہلے اردو میں اقبال کی ایک مشہور نظم (جو کوہ ہمالہ پر ہے) سے دو مصرعے لیتے ہیں:

اے ہمالہ، اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں

اس کی بحر بڑی سادہ ہے یعنی فاعلاتن "فاعلاتن" فاعلات۔ اب ہم ایک مصرع کی تقطیع کرتے ہیں (یا اوزان

میں ٹکڑوں میں بانٹتے ہیں):

اے ہمالہ	اے فصیلِ	کشورِ ہن	دوستاں
فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلات

اب اس میں سے آخری لفظ کا نصف حذف کر دیا جائے تو باقی یوں رہے گا:

دوستا

فاعلا

خیام کی رباعیات مروجہ وزن اور بحر رکھتی ہیں یعنی:

لاحول ولا قوۃ الا باللہ

آپ اس پر خیام کی ایک مشہور رباعی کے اس مصرعے کو تقطیع کر کے دیکھیے:

آمد سحرے ندا زمے خانۂ ما

اب اگر چھوٹے میاں والی رباعی کا ایک مصرع لیا جائے یعنی

رفتم بہ کنشت دیدم لعبت

تو تقطیع میں آخری الفاظ لا باللہ کے بجائے صرف الا (یعنی باللہ غائب ہے) ہی آسکتا ہے۔

(۳) رامانوجن۔ جنوبی ہند کا اس صدی کا مشہور ترین ریاضی داں جو انگریزی زبان میں ناکام ہو کر مجبوراً کالج سے مدراس ریلوے کی ملازمت میں چلا گیا۔ کیمبرج کے پروفیسر ہارڈی جب مدراس (لایولا کالج) "نظریۂ اعداد" پر لیکچرز کے لیے آئے تو حاضرین میں ہر روز صرف رامانوجن ہی سوال و جواب کے وقفے میں ان سے نئے مسائل پر بحث کرتا تھا۔ اس کے تبحر علمی سے متاثر ہو کر ہارڈی اسے کیمبرج لے آئے جہاں چار پانچ سال بعد سل / دق سے رامانوجن کا انتقال ہو گیا اور اس کے مسائل کو کیمبرج اور کچھ ہند کے ماہرین ریاضی نے حل کیا۔ میرے علم کے مطابق کچھ مسائل ابھی حل طلب ہیں۔

رامانوجن کا کہنا تھا کہ خواب میں کالی ماتا (دیوی) آکر اسے یہ نت نئے مسائل سمجھاتی ہیں اور کبھی کبھار خواب ہی میں کچھ مسائل کا حل بھی بتاتی ہیں۔ پروفیسر ہارڈی نے (اپنی رامانوجن پر) دو کتابوں میں بتایا ہے کہ رامانوجن کو لاکھوں اعداد کے مختلف خواص اس طرح ازبر تھے جس طرح آپ اپنے عزیز ترین دوست کی خوبیاں (یا کمزوریاں) جانتے ہوں۔

(۴) رینے ڈیکارٹ۔ اٹھارویں صدی کا یہ فرانسیسی فلسفے کا امام تھا۔ تین رات اس نے مسلسل ایک خواب دیکھا جس میں وہ ایک پر خار وادی میں اونچے پہاڑ اور اندھیرے، بجلی بارش میں گھرا ہوا ہے اور بالآخر تیسری رات جب یہ طوفان تھمتا ہے تو وہ ایک پہاڑی راستے سے گزر کر ایک حسین وادی میں پہنچتا ہے۔ اس خواب کے بعد ڈیکارٹ نے ریاضی کی دو مشہور

شاخوں الجبرا اور علم ہندسہ کو "جبری ہندسہ" کے قالب میں ڈھالا۔ اس شاندار کارنامے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بالآخر دیگر علما نے مختلف علوم ہندسہ کو الجبرا کی شکل میں ڈھالا۔ دسویں صدی میں سائنس اور بالخصوص طبعیات اور فلکیات کے مسائل کے لیے یہ نیا قالب نہایت کارآمد ثابت ہوا۔

ص ۱۶: تزکیۂ ذہنی۔ ارسطو جو اپنے وقت کا بڑا دانشور، سائنس داں اور فلسفی تھا اس نے یونانی ادب پر ایک بلند پایہ تنقیدی کتاب بھی چھوڑی ہے۔ اس کتاب میں ارسطو نے طربیہ، المیہ اور مزاحیہ ڈراموں اور مثنویوں کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ المیہ طرز کیوں سب سے اچھی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر انسان اپنی زندگی میں بہت سے جھمیلوں، تکلیفوں اور غم واندوہ سے دوچار ہوتا ہے اور یہ سارے تجربے اس کے ذہن ودماغ پر مرتسم ہو جاتے ہیں مگر جب یہ شخص کسی المیہ ڈرامے کو دیکھتا ہے جس کے ہیرو میں دنیا کی ساری خوبیوں کے ساتھ ساتھ ایک نہ ایک فطری کمزوری ہوتی ہے اور اسی کمزوری سے بالآخر یہ ہیرو تباہ ہو جاتا ہے (مر جاتا ہے) تو دیکھنے والے کو یہ سب کچھ دیکھ کر اس کے اپنے دبے ہوئے جذبات اور غم واندوہ ابھر آتے ہیں اور اس طرح اس کی ذہنی خلاصی (CATHARSIS) ہو جاتی ہے۔ جن لوگوں نے شیکسپیر کے المیہ ڈرامے پڑھے ہیں (یا اسٹیج پر دیکھے ہیں) وہ اس کا اچھا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر MACBETH کو لیجیے۔ شیکسپیر نے اسے نہایت اونچا مقام دیا ہے: شہنشاہ کا عزیز، جاگیردار، بہادر، فتح مند جنرل، ہوشیار، رعایا اور بادشاہ سبھی اس کے مداح۔ تاہم AMBITION ہوس یا اقتدار سے بے چین ہو جاتا ہے، کچھ چڑیلیں پیش گوئیوں سے اسے چڑھاتی ہیں، کچھ بیوی ابھارتی ہے اور بالآخر وہ اپنے کیفر کردار کو پہنچتا ہے۔

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں
غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت کو بخشی
کسی جمشید کا ساغر نہیں میں
(اقبال)

بابِ اول۔ عمر خیام کی زندگی

- سیاسی اور سماجی پس منظر
- خیام پر تحقیقی کام۔ ایک سرسری جائزہ
- خیام کی تاریخ پیدائش اور زائچہ
- خیام کی زندگی کے کچھ حالات، کچھ تبصرے
- خیام کی شخصیت اور تنہائی
- خیام کی موت

حواشی

عمر خیام کی زندگی

خیام کی زندگی کا سیاسی اور سماجی پس منظر :

عمر خیام کا عرصۂ حیات گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی کے نصف پر محیط ہے۔ ساسانی ایران کے بعد عباسی خلفا نے رواداری کی جو روایت قائم کر رکھی تھی وہ کچھ عرصے وسط ایشیا کے آلِ عراق نے بھی قائم رکھی چنانچہ ان درباروں میں ابنِ سینا، البیرونی، منصور خمار (سینا کے دوست) جیسے علما جمع تھے اور وسط ایشیا کی سب سے بڑی لائبریری بھی یہاں تھی۔ آلِ غزنہ نے جب یہ علاقہ فتح کیا اور آہستہ آہستہ اپنی سلطنت وسط ایشیا اور شمالی ہند کے حصوں تک وسیع کر لی تو محمود غزنوی نے علما کو اپنے دربار میں مدعو کیا۔ اس وقت تک مذہبی رواداری رخصت ہو چکی تھی چنانچہ کچھ علما (ابنِ سینا وغیرہ) نے دشتِ قراقل پار کر کے آلِ بویہ کے پاس پناہ لی۔ البیرونی اور بعض دوسرے علما نے غزنہ کا رخ کیا۔ خوارزم کا شاہی کتب خانہ نذرِ آتش ہوا اور ادھر غزنہ علم کا مرکز بنا مگر یہاں ترکوں نے مذہبی آزادی کو محدود کر دیا تھا۔ علی[1] دشتی نے اس دور کا نقشہ یوں کھینچا ہے :

> "اس زمانے میں زندگی کا ہر پہلو معتقدات کی قید میں تھا اور یہ شکنجہ محمود غزنوی کے دور میں اور سخت ہو گیا اور جب سلجوقیوں کا دور آیا تو یہ عدم رواداری عروج کو پہنچ گئی۔
>
> خیام سے ایک ہی قرن پہلے رازی فلسفے کی موشگافیاں کر رہا تھا، علم و حکمت پروان چڑھ رہے تھے اور علما آزادی سے مختلف مکتب ہائے فکر کا جائزہ لے رہے تھے مگر ترک زعما نے شریعت کی اپنی تاویل روا رکھی اور سوچ کے سارے دوسرے دروازوں پر قدغن لگا دی۔ فقیہوں، محدثوں اور واعظوں کا بازار گرم ہو گیا اور بیشتر 'معقولاتِ علمی' ممنوع قرار دیے گئے۔ امام غزالی پر علمِ منطق کے سلسلے میں اعتراض اٹھایا گیا۔ یہ بات صحیح مانی جائے تو حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ نے کب منطق پڑھی تھی؟ اور چونکہ ابو حنیفہ اور حنبل منطق سے ناآشنا تھے تو ان کے فقہی احکام کو بھلا کیسے مانا جا سکتا ہے؟" (اقتباس: "دمے با خیام" ترجمہ: عباس رضوی)

اس مذہبی تفریق اور قید و بند سے علما پریشان تھے (خود خیام نے درباری علما کا ایک نقشہ کھینچا ہے (ملاحظہ ہو ص ۳۲) مگر صوفیائے کرام کا ایک ایسا بھی طبقہ تھا جنھوں نے دور دراز ہجرت کر کے اپنے اپنے مسالک کو مستحکم رکھا چنانچہ اسی عرصے میں چند قد آور ہستیاں ہندوستان پہنچیں اور اپنے سلوک اور سادگی سے لاکھوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔

سماجی اعتبار سے ایک اور انقلاب ایشیا اور خراسان بزرگ میں تہلکہ مچائے ہوئے تھا۔ اگر شمالی قراخانی اور قراختائی قبائلی ترک وسط اور جنوب کی طرف چراگاہوں اور مال غنیمت کے لالچ میں رواں دواں تھے تو دوسری طرف مرکز کے مضبوط نہ ہونے سے خود ترک حکام و امرا ایک دوسرے کے قلع قمع پر تلے ہوئے تھے اور نوبت یہاں تک آ پہنچی تھی کہ خلفائے عباسیہ کے خانوادے میں رشتوں پر زور تھا اور خود خلیفہ ان ترکوں کی عنایت اور رحم و کرم کا محتاج ہو چلا تھا۔ بندگان خدا سکون اور آسودگی کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ شاہوں کو اپنی مہمات کے لیے اتنی رقم درکار تھی کہ وہ اوسط طبقے اور امرا سے برضا یا پھر بجبر پیسہ وصول کرتے تھے۔ شہر جلانا اور برباد کرنا ایک عام چیز تھی۔ ابھی پچاس برس پہلے ہی وسط ایشیا کے ایک کتب خانے سے ابن سینا نے عمر بھر کا علمی ذخیرہ جمع کیا تھا۔ اب وہ جل چکا تھا اور کچھ عرصے بعد ہی غزنہ کا مشہور کتاب خانہ "غوری جہاں سوز" کے غضب کا شکار ہو گیا تھا۔

انسانی ذہن کو سوچنے اور کریدنے سے باز رکھنا ہر دور میں مشکل رہا ہے چنانچہ اس ساری قید و بند کے باوجود اشعری، معتزلہ اخوان الصفا، خوارج، باطنی کے روپ میں علما نے اپنی فکر جاری رکھی۔ منصور حلاج دار پر چڑھے تو جنید بغدادی، معروف کرخی، ابو سعید خواجہ عبداللہ انصاری اور (ایک صدی بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتی جیسے لوگوں نے اسلام کی سادگی اور رواداری کا پرچار کیا۔

وسط ایشیا اور آس پاس کے لوگوں کے نقل مکانی سے فائدے بھی ہوئے اور نقصانات بھی۔ ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اہل فکر کو اظہار کے لیے عربی زبان کا ذریعہ استعمال کرنا پڑا۔ چنانچہ سائنسی اور فکری تحریروں کے لیے اگر خوارزمی[۲] نے عربی میں ہند کے جبر و ہندسہ کو ڈھال کر اپنی فکر سے جبر و مقابلہ کا میدان سنوارا تھا تو بعد کے علما نے صدیوں تک عربی میں اپنی تحقیقات کو قلم بند کیا۔ ساتھ ہی ساتھ خراسان بزرگ میں پہلوی اور پھر فارسی زبانیں بھی نکھر گئی تھیں اور گیارھویں صدی کے نصف سے عربی کے ساتھ ساتھ

فارسی میں بھی علمی کام جاری ہو گیا تھا چنانچہ علم طب جو پہلے صرف عربی زبان میں لکھا جاتا تھا بارھویں صدی میں فارسی میں ڈھلا اور "ذخیرۂ خوارزم شاہی" کے عنوان سے پہلی طبی تحریر قاموس (انسائکلو پیڈیا) کی شکل میں لوگوں تک پہنچی۔ البیرونی نے تو ایک ایرانی شہزادی کے لیے اپنی واحد فارسی کتاب (التفہیم) لکھی تھی تو ابنِ سینا(۳) نے ریاضی اور طب کے لیے عربی اور فلسفہ اور شاعری کے لیے فارسی کا انتخاب کیا۔ ترک جو علم کے دل دادہ تھے ان کی زبانیں ضبطِ تحریر کے لیے پہلے سنسکرت اور یونانی حروفِ تہجی کی محتاج تھیں، پھر اس ترک زدہ فارسی اور دوسری مقامی بولیوں کو عربی اور فارسی حروفِ تہجی مل گئے۔ عربی حروفِ تہجی سے تو مسلمان قرآن وحدیث کی تعلیم کی بدولت آشنا تھے۔ فارسی نے جب آرامی سے عربی حروفِ تہجی کا توسیع کیا ہوا چولا بدلا تو نکھر کر دسویں صدی عیسوی میں ایشیا کے دور دراز علاقوں تک معروف ہو گئی۔ لوگوں اور زبانوں (لہجوں) کے تال میل سے نئے لہجے اور بولیاں ڈھلیں جنھوں نے رفتہ رفتہ نئی زبانوں کی شکل اختیار کر لی (ہندوپاکستان میں اردو، سندھی اور مختلف پراکرتیں اس کی بہترین مثالیں ہیں)، مقامی ضرورتوں کے مطابق سنسکرت، عربی، فارسی کوکشوں، شوشوں، نکتوں وغیرہ سے آراستہ کر کے نئے قالب تیار کر لیے گئے۔ سوامی جی نے خیام پر اپنی کتاب مرہٹی میں لکھی ہے جو رسم الخط اور حروف میں ہندی جیسی ہے۔ سندھ جو آریائی اور غیر آریائی زبانوں کا سنگم تھا سو وہاں عربی حروفِ تہجی کو تقریباً دو چند کر کے سندھی مخارج کے لیے نیا ڈھانچا تیار کر لیا گیا۔

وسطِ ایشیا کا علاقہ ایک اور اعتبار سے بھی ممتاز تھا۔ یہاں فکری آزادی کی بدولت کچھ مذاہب نے جنم لیا کچھ (جیسے بدھ مت) یہاں خوب پروان چڑھے۔ غزنوی قیدوبند سے پہلے یہاں پارسی، مانی، بدھ مت، جین مت، عیسائیت، یہودیت، اسلام کے مختلف فرقے اور نیچر کی پرستش کرنے والے اپنے اپنے دین و عقائد پر گام زن تھے۔ خود ایران اور خراسانِ بزرگ کے اہلِ فکر مختلف بیرونی اثرات (ہندی، پہلوی، یونانی) سے متاثر ہو کر مذہب کو نئی روش سے سمجھنے اور سمجھانے میں لگے ہوئے تھے، خوارج اور معتزلہ اس میں پیش پیش تھے۔ غرض یہ کہ ایشیا میں لوگوں کی طرح زبانوں، فرقوں اور افکار کا ایک جمِ غفیر تھا۔

خیام کی پیدائش سے پہلے نیشاپور اور اس سے دور دور تک مسلمانوں کی سلطنت پھیلی ہوئی تھی اور سلجوق دریائے جیحون کے اوپر کے علاقوں، بحرۂ خزر کے جنوب اور مغرب کے صوبوں اور خود مشرق

وسطی کے بیشتر علاقوں کے حاکم تھے۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے شام سے ہو کر آل فاطمی (مصر) تک پہنچنے کی بھی کوشش کی تھی۔ اہلِ دانش، ریاضی، فلکیات اور فلسفے کی گتھیاں سلجھا رہے تھے۔ چھوٹی رصد گاہیں فلکیاتی جدول بنا رہی تھیں۔ ذریعۂ تعلیم عربی زبان تھی اور مکاتب، مساجد سب اوقاف پر چل رہے تھے۔

عمر خیام پر تحقیقی کام کا ایک سرسری جائزہ :

عمر خیام کا زمانہ مشہور تذکرہ نویسوں کا زمانہ ہے جو گیارھویں اور بارھویں صدی میں اپنے کام کی بدولت عرصۂ دراز تک مستند گردانے جاتے تھے۔ ان تذکروں میں کچھ روایتیں، کچھ چشم دید حالات اور کچھ حوالے ہیں تاہم نہ خیام کے ہم عصر اور نہ اس کے مشہور و معروف شاگرد اس کی زندگی کے متعلق کچھ تفصیل لکھتے ہیں۔ خیام کا بچپن کہاں اور کیسے گزرا؟ حکمت جس کی بدولت وہ دربار شاہی تک پہنچا کس سے سیکھی؟ فلسفہ جس میں کچھ یادگار رسالے چھوڑے ہیں اس میں کس مدرّس سے فیض یاب ہوا؟ علم جبر و مقابلہ جس پر الخوارزمی کے بعد دوسری مرتبہ تحقیقی بنیادوں پر (صدیوں کے لیے مشہور) کام کیا آخر کس درس گاہ سے سیکھا؟ شاعری جس میں قریب قریب ہر موضوع پر اس کی رباعیات ہیں کس سے پڑھی؟ قرآن کریم اور فقہ و تفسیر میں کس سے فیض یاب ہوا؟ (اور وہ بھی اتنا کہ تفسیر میں زمخشری جیسا نامور شاگرد پیدا کیا جو "الکشاف"(۵) کا مصنف ہے)۔

تذکرہ نگاروں سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ابوالحسن عنبری سے خیام نے علم فلکیات "المجسطی" کے کچھ درس لیے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہم عصروں میں نظامی، بیہقی، غزالی، الغازنی جیسے قد آور عالم موجود تھے۔ شاگردوں کی ایک مختصر فہرست بھی ملتی ہے جس کے مطابق ان میں کچھ معروف نام یہ ہیں :

میانجی (مصنف زبدۃ الحقائق)

قائنی (ماہر طبیب)

علاقی (طبیعیات پر کئی رسالوں کا مصنف)

شہر زوری (مصنف نزہۃ الارواح)

مگر پچھلے ڈیڑھ سو سال میں خیام پر کئی ہزار کتابیں، رسالے، مضامین اور تحقیقی مقالے لکھے گئے

ہیں۔ ان کے ذریعے خیام حیثیتِ انسان و شاعر، خیام کا زمانہ، خیام کی شاعری، خیام کا الجبرا، خیام کا فلسفہ و تصوف جیسے پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ اہلِ مشرق اور اہلِ مغرب دونوں نے ہی خیام پر کام کیا ہے۔ اپنے پایۂ تحقیق کے اعتبار سے مغرب کے حسبِ ذیل علما قابلِ ذکر ہیں:

۱) ووپک (WOPECK) اور سادلیٹ (SEDILLOTE) کا خیام کے الجبرا پر کام (فرانسیسی ۱۸۵۱ء۔ ۱۸۵۳ء)۔

۲) نکولاس (NICHOLAS) اور روزن (ROSEN) کا رباعیات پر کام (انگریزی، ۱۸۶۷ء، ۱۹۲۹ء)۔

۳) راس (ROSS) خیام پر پہلے بسیط کام کرنے والے (انگریزی، ۱۹۲۹ء)۔

۴) راتھ فیلڈ (ROTHFELD)۔ "عمر خیام" (انگریزی، ۱۹۲۲ء ممبئی)۔

موجودہ صدی میں ایران اور ہند میں خیام پر خاصا کام ہوا ہے۔ خیام کے بارے میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ اسی دور میں 'خیام' نسبت رکھنے والے بہت سے علما موجود ہیں۔ ایران کے خیام نقادوں میں سعید نفیسی، فروغی، مصاحب اور علی دشتی کا کام امتیازی حیثیت رکھتا ہے (شہنشاہِ ایران کے زمانے میں بے حد علمی کام ہوا جس پر تبصرے کا یہ محل نہیں)۔ ہندوستان میں سید سلیمان ندوی کا خیام پر کام اچھا ہے مگر سوامی گووندہ تیرتھا کے مرہٹی اور انگریزی میں معرکۃ الآرا کام کا کوئی جواب نہیں۔ سوامی جی نے اپنے روحانی مرشد کے لیے یہ کام مرہٹی میں کیا تھا (مرہٹی وسطِ ہند کی ایک جانی پہچانی پراکرت ہے)۔ اس کے حروفِ تہجی قریب قریب سبھی ہندی جیسے ہیں۔ بعض شبدوں (حروف) کے جوڑ کچھ مختلف ہیں، پھر اسے انگریزی کا روپ دیا گیا ہے۔ ہمارے لیے یہ کتاب خیام پر کام کا ایک ذخیرہ ہے۔ جس سے ہم وقتاً فوقتاً فیض یاب ہوں گے۔

فارسی میں علی دشتی کے کام میں ندرت یہ ہے کہ دشتی نے ہر پچاس سالہ دور میں خیام کی رباعیات کا جائزہ لیا ہے اور اس طرح خیام پر کام کرنے والوں کو ایک کیلنڈر دستیاب ہو گیا جس سے خیام کے کلام کی نوعیت، وسعت اور مقصدیت کا اچھا اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا تفصیلی جائزہ خیام کی شاعری کے باب میں لیا جا سکتا ہے۔

عمر خیام کی تاریخِ پیدائش اور زائچہ:

عمر خیام کے تذکرہ نگاروں نے خیام کی پیدائش اور ابتدائی حالات کا مشکل ہی سے ذکر کیا ہے۔ بلکہ، البتہ خیام کے یومِ پیدائش کا ذکر (تتمہ صوان الحکمہ میں) بیہقی نے یوں کیا ہے:

"خیام کا عروج برج جوزہ تھا۔ سورج اور عطارد برج جوزہ کے قریب ۲۶ ڈگری پر تھے۔ عطارد کسمیلی(۷) تھا اور مشتری.... دونوں تثلیث(۸) کی شکل میں"۔

نیشاپور جہاں خیام پیدا ہوا اپنے وقت کا مشہور شہر تھا۔ اس کا عرض بلد تقریباً ۳۶ ڈگری شمال اور طول بلد تقریباً ۵۹ ڈگری مشرق تھا۔ سوامی جی(۹) تھا نے علم ہیئت اور فلکیات کی مدد سے پہلے ایران کے اس وقت کے کیلنڈر کو مروجہ کیلنڈر میں منتقل کیا، پھر مختلف جدولوں کی مدد سے بالآخر خیام کا یوم پیدائش اور وقت پیدائش معلوم کیا۔ اس کام میں سوامی جی نے ہندوستان کے ممتاز ماہرین نجوم سے بھی مدد حاصل کی۔ چنانچہ اس حساب سے عمر خیام ۱۸ مئی ۱۰۴۸ء کی صبح پونے پانچ بجے پیدا ہوئے۔ سوامی جی نے اس تاریخ وقت اور علم نجوم کی بنا پر عمر خیام کا ایک زائچہ بھی تیار کیا جس کے چیدہ نکات یہ ہیں:

۱۔ اوائل عمر میں صحت اچھی رہے گی اور خاصی تعلیم حاصل کرے گا۔

۲۔ تقریباً ۱۶ اور ۲۰ سال کی عمر میں باپ کا انتقال ہو جائے گا اور خاصی مشکلات سے دوچار ہو گا۔

۳۔ تقریباً ۱۹، ۲۰ سال کی عمر میں دینی تعلیم حاصل کرے گا۔ اسی عرصے میں اسے ایک مشفق مربی مل جائے گا اور (خیام) ریاضی پر کچھ لکھے گا۔

۴۔ آئندہ تین سال میں (۱۰۷۳ء میں) کچھ لوگ اس کے دشمن ہو جائیں گے اور کچھ سرکاری (درباری) اثر و رسوخ حاصل ہو گا۔

۵۔ آئندہ تین سال (۱۰۷۶ء تک) سخت جسمانی کام کرے گا اور اونچا عہدہ ملے گا۔

۶۔ ۱۰۷۶ء اور ۱۰۸۰ء کے درمیان صحت بہت خراب ہو گی اور اس کے رجحانات میں انقلاب آئے گا اور خیام نفسیات، فلسفے اور دینی علوم کی طرف رجوع ہو گا۔

۷۔ اگلے ۵ سال (۱۰۸۵ء تک) خدا اور تصوف کی طرف اپنی پوری توجہ سے رجوع ہو جائے گا۔

۸۔ ۱۰۸۶ء۔ ۱۰۹۰ء کا زمانہ شاعری کا دور ہے اور کچھ سال بعد تک اسے ذہنی سکون رہے گا۔

۹۔ اگلے پانچ چھ سال اغیار کی دشمنی، الزام تراشی میں گزریں گے۔ عہدہ چھن بھی سکتا ہے اور ۱۰۹۶ء میں نیا عہدہ بھی ملے گا۔

۱۰۔ اگلے دس سال میں خیام قلندری اختیار کرے گا، دور دور کا سفر کرے گا مگر تنہائی کی زندگی

گزارے گا۔

اا۔ ۱۱۲۲ء کا زمانہ خیام پر سختیوں کا زمانہ ہے۔ ۲۲ اپریل ۱۱۲۲ء کے بعد زندہ رہنا (تقریباً)[۱۰] ناممکن ہے۔

جو لوگ علم جوتش (علم نجوم) سے بخوبی واقف ہیں انھیں معلوم ہوگا کہ جوتش کے مطابق ہر انسان کی پیدائش کے وقت سورج، چاند، ستاروں کے برجوں اور سیاروں کے باہم ملاپ، دوری وغیرہ سے اس کی زندگی پر اثرات مرتب ہوتے ہیں اور جوں جوں گردشِ افلاک میں یہ اپنے مقامات بدلتے ہیں اسی طرح انسان کے حالات، صحت، ترقی و منزلت اور اس کی نفسیات پر ان تبدیلیوں کا اثر ہوتا رہتا ہے خیام کے سلسلے میں ہمیں جو کچھ بھی (مختصر ہی سہی) مختلف ذرائع سے معلوم ہوا ہے وہ خاصی حد تک خیام کے زائچے کے خدوخال سے ملتا جلتا ہے۔

خیام کی زندگی کے کچھ حالات، کچھ تبصرے:

خیام کا پورا نام غیاث الدین ابوالفتح عمر الخیامی (خیام) تھا۔ خیام کے بعض ہم عصر علما نے اپنی زندگی اور کارناموں کی بڑی تفصیل مرتب کی ہے۔ مثلاً عمر خیام سے دو قرن پیشتر البیرونی نے اپنی کتابوں کی فہرست مرتب کی ہے۔ بزرگوں سے معلوم کر کے اپنی جائے پیدائش (مع طول بلد، عرض بلد) کی خاصی تفصیلات دی ہیں۔ ابنِ سینا نے عربی میں اپنی سوانحِ حیات کا بیشتر حصہ لکھا ہے اور باقی حصہ (و آخریں تک) اس کے ایک مشہور شاگرد نے قلم بند کیا ہے۔ عمر خیام کے سلسلے میں ایسی تفصیلی اور باترتیب معلومات مفقود ہیں۔ ہاں، ان کے شاگردوں اور ہم عصروں نے (اور خود خیام نے اپنے بعض دیباچوں میں اشارتاً) کچھ حالات تحریر کیے ہیں۔ ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

بیہقی (مصنف سیوان الحکمہ) نے تتمہ کے باب چہارم میں لکھا ہے:

"دستور اور فلسفی حجت الحق عمر بن ابراہیم الخیام اپنے آبائی جدی مقام نیشاپور میں پیدا ہوئے۔ فلسفے کی مختلف شاخوں پر عبور تھا۔ فلسفے میں ابنِ سینا (وفات ۱۰۳۷ء) کے بعد انھیں کا درجہ ہے مگر وہ مزاج کے ترش اور تنہا پسند تھے۔ ایک مرتبہ اصفہان میں ایک کتاب انھوں نے سات مرتبہ پڑھی اور انھیں ازبر ہو گئی۔ نیشاپور واپسی پر وہ کتاب ایک

کاتب سے پڑھوا کر لکھوائی اور بعد میں اندازہ ہوا کہ خیام کو واقعی یہ کتاب (بڑی حد تک) یاد ہو گئی تھی....."

"تحریر اور تدریس میں خیام بڑے محتاط تھے۔ (علم فلسفہ پر) سوائے کلیاتِ وجود، تکوین و تکلیف (رسالہ الکون والتکلیف) کے کچھ نہیں لکھا۔ وہ عربی زبان کے بہت بڑے عالم تھے، قانون اور تاریخ کے مضامین پر خاصا عبور تھا۔ لوگ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام عمر شہاب الاسلام عبدالرزاق بن فقیہ ابوالقاسم (نظام الملک طوسی کے بھتیجے) کے پاس آئے اور لوگوں کے علاوہ ابوالحسن الغزالی (امام از قارس) بھی وہاں موجود تھے۔ یہ لوگ قرآنِ مجید کی کسی آیت کے مختلف پہلوؤں پر بحث کر رہے تھے کہ شہاب الاسلام نے گفتگو روک کر کہا، 'لیجیے، وہ شخص آرہا ہے جس کو ان باتوں کا طولی علم ہے'۔ جب مسئلہ عمر خیام کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے آیۂ کریمہ کے مختلف پہلوؤں کی طولی توجیہ کی (حل طلب مسئلہ آیۂ کریمہ کی قرأت کے مختلف طریقوں پر تھا)۔ پھر امام عمر نے ایک طرزِ قرأت کو اوروں سے بہتر گردانا۔ امام فارس بے اختیار بول اٹھے، "خدا ہم میں آپ جیسے چند اور علما پیدا کرے۔ مجھے دیکھو، گمان تک نہیں تھا کہ قرأتِ قرآن کا کوئی ماہر اتنے پہلوؤں پر حاوی ہو سکتا ہے اور عمر تو (فنی اعتبار سے) حکیم ہیں' "۔

"امام عمر کو سائنس اور ریاضی کی مختلف شاخوں پر عبور تھا۔ حجت الاسلام محمد الغزالی (جو درس گاہِ نظامیہ میں ۱۱۰۷ء سے ۱۱۱۱ء کے عرصے میں درس دیتے تھے) ایک دفعہ امام عمر کے پاس آئے اور ان سے سوال کیا، 'افلاک کا ایک خاص حصہ ہی آخر قطب کیوں تسلیم کیا جاتا ہے جبکہ افلاک کا ہر مقام ایک ہی حیثیت کا مالک ہے'۔ امام عمر نے بڑی دیر تک اس مسئلے پر گفتگو کی۔ پہلے انھوں نے افلاک کی گردش پر روشنی ڈالی اور پھر اصل موضوع کی طرف آئے۔ اس اثنا میں عصر کی اذان ہوئی اور امام غزالی بے اختیار بول اٹھے، 'سچ ہے، حق آیا اور باطل مٹ گیا' "۔ یہ واقعہ ہم پہلے بھی اشارتاً بیان کر چکے ہیں۔

"ایک دفعہ امام عمر سلجوقی سلطان سنجر کے پاس گئے۔ سنجر اس وقت بہت چھوٹے

تھے۔ ان کے وزیر مجیر الدولہ نے پوچھا، 'چھوٹے شہزادے کا کیا حال ہے اور آپ نے ان کے لیے کون سا نسخہ تجویز کیا ہے؟' حکیم عمر نے جواب دیا، 'شہزادے کی صحت کا حال بہت نازک ہے۔' ساتھ ہی ایک ترک / حبشی غلام کھڑا تھا۔ اس نے یہ بات شہزادے کو جا کر سنادی اور شہزادے نے اس بات پر حکیم (امام) عمر کو کبھی معاف نہیں کیا (حالانکہ ملک شاہ سلجوقی امام عمر کا بڑا احترام کرتا تھا اور اسے ندیم اور خاقان کا اعزاز بخشا تھا"۔

"شمس الملک جو ۱۰۶۸ء سے ۱۰۷۹ء تک بخارا کے حاکم تھے وہ امام عمر کے اتنے گرویدہ تھے کہ امام عمر جب وہاں پہنچے تو انھیں تختِ سلطنت پر اپنے بازو جگہ دی"۔

"امام عمر نے ایک مرتبہ دوران گفتگو میرے والد کو ایک واقعہ سنایا۔ کہنے لگے ایک دن میں سلطان ملک شاہ سلجوقی کے دربار میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک نو عمر نواب زادہ شہنشاہ کے دربار میں داخل ہوا اور بڑے احترام اور سلیقے سے شاہی آداب بجالایا۔ سلطان نے خوش ہو کر کہا، 'یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مرغی کا ایک چوزہ انڈے سے نکلتے ہی دانے پر ٹھونگ مارتا ہے۔ کبوتر کا بچہ انڈے سے باہر آئے تو جب تک ماں باپ اپنی چونچ سے اسے (کچھ عرصہ) دانہ نہ کھلائیں اس کا زندہ رہنا مشکل ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ کبوتر ہی ہے جو اس طرح تربیت کے بعد بڑا ہو کر خبر رساں بن جاتا ہے، راستوں کی نشان دہی کرتا ہے اور بغداد اور کے تک (بغیر کسی مزید رہنمائی کے) پرواز کرتا ہے'۔ میں نے یہ سن کر بے اختیار اپنے جی ہی جی میں کہا، 'واقعی شاہوں کو (اندرونی) رہنمائی حاصل ہوتی ہے'"۔

" ایک مرتبہ میں اپنے والد کے ساتھ ۱۱۱۱ء میں امام کے گھر گیا۔ میرے والد نے امام عمر سے ایک عبارت کی تصریح چاہی۔ یہ بات ختم ہوئی تو امام نے مجھ سے علم ہندسہ کا یہ سوال پوچھا، 'قوسیں کتنی قسم کی ہیں؟' میں نے جواب دیا، 'چار قسم کی: دائرہ، نصف دائرہ، نصف دائرے سے چھوٹی قوس، نصف سے بڑی قوس'۔ امام عمر نے خوش ہو کر کہا، 'شاباش! جیسا باپ ویسا بیٹا'"۔

۵بیہقی نے امام عمر (خیام) کو ملک شاہ سلجوقی کا 'ندیم' اور 'خاقان' کہا۔ 'ندیم' اس زمانے کے شاہی

درباروں میں خصوصی اہمیت کا حامل شخص ہوتا تھا۔ نامور سلجوق وزیرِ اعلیٰ نظام الملک طوسی[11] (متعدد کتابوں کا مصنف جن میں 'سیاست نامہ' بہت مشہور ہے) نے اس 'لقب' کی یوں تشریح کی:

"'ندیم' اس شخص کو کہتے تھے جو اپنے وقت کا بہت بڑا عالم ہو، دین دار، راسخ الاعتقاد اور اپنی شرع کا پابند ہو، دانا اور معاملہ فہم ہو اور شاہی امور میں صائب مشیر اور مکمل راز دار ہو۔ عالم دین ہونے کے علاوہ دوسرے علوم و فنون (جیسے تاریخ اور تاریخِ سیاست، شاعری، سائنس اور فلسفہ) سے دلچسپی رکھتا ہو"۔

تذکرہ نگار (جو خیام کے کم و بیش ہم عصر ہیں) سبھی اس بات پر متفق ہیں کہ خیام میں یہ ساری خوبیاں اور صلاحیتیں موجود تھیں۔

خاقان (قاآن)، ترخان وغیرہ اس دور کے اعلیٰ مناصب میں شمار کیے جاتے تھے۔ خیام کے ہم عصر تذکرہ نگاروں میں بیہقی، نظامی سمرقندی، قفطی، یحیی، شہرزوری، عوفی وغیرہ ہیں۔ یہ تذکرے خیام کے عرصۂ حیات یا پھر اس کے قرن دو قرن بعد مرتب کیے گئے اور ان میں سے بیشتر قلمی نسخوں، چھپی ہوئی کتابوں اور ترجموں کی شکل میں دستیاب ہیں۔

نظام الملک طوسی (ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۱۱) خود اعلیٰ درجے کا سیاست داں تھا۔ وصایا والی روایت (جو ہم آگے نقل کر رہے ہیں) درست نہ سہی یا مشکوک صحیح مگر یہ حقیقت ہے کہ خیام اور طوسی ملک شاہ کے دربار میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے اور پھر خیام نے جب اصفہان کی نئی رصد گاہ کی نظامت سنبھالی اس وقت تو یقیناً ان دونوں دانشوروں کا ساتھ رہا ہوگا (اس لیے ہم عمر خیام کے 'ندیم' ہونے کا اعتبار کر سکتے ہیں)۔ اسی ذکر کے ضمن میں طوسی اور خیام کی ہم مکتبی کا ذکر بھی کریں گے مگر پہلے بیہقی کے تتمہ صوان الحکمہ کی ایک اور روایت کا ذکر بھی یہاں ضروری ہے کیونکہ اس سے عمر خیام کی افتادِ طبیعت کا پتا چلتا ہے۔ یزد کے شہزادے فرامرز نے (۱۱۲۲ء) دوران گفتگو ابن سینا کی کسی بات پر مشہور طبیب بغدادی ابو البرکات کے ایک اعتراض کو درست تسلیم کیا۔ عمر خیام نے چراغ پا ہو کر کہا، 'ابو البرکات ایسی سوجھ بوجھ اور ایسے علم سے نابلد ہے اور حکیم بو علی سینا پر اعتراض اسے زیب نہیں دیتا'۔ شہزادے نے نہایت نرمی سے جواب دیا۔ 'کسی دعوے کا جواب دلیل سے ہی دیا جا سکتا ہے نہ کہ الزام تراشی سے'۔

آیئے، اب ہم "وصایا"(۳) کی اس روایت کا ذکر کریں گے جو ہمیں خیام کی وفات کے کوئی ۲۰۰ سال بعد رشید الدین ملا فضل اللہ کی جمع التواریخ میں اور پھر سترھویں صدی کے (کلکتے سے جاری ہونے والے) "مشرق میگزین" میں ملتی ہے اور جو ایک نہایت ضعیف روایت سمجھی جاتی ہے۔ روایت یہ ہے:

"خیام طوسی اور حسن بن صباح نے ایک ہی استاد سے درس لیے تھے۔ ختمِ تعلیم کے بعد تینوں شاگرد بیٹھے اپنے اپنے مستقبل کا سوچ رہے تھے۔ پھر سب نے ایک بات پر اتفاق کیا کہ ایک عہد نامہ تیار کیا جائے جس میں آپس کا یہ پیمان شامل ہو کہ مستقبل میں وقتِ ضرورت ایک دوسرے کی حسبِ استطاعت مدد کریں گے۔ دستخط اور دستاویزوں کے تبادلے کے بعد تینوں دوستوں نے اپنی اپنی راہ لی۔ طوسی نہایت دانا اور علمِ سیاست کا ماہر تھا۔ اپنے قیمتی مشوروں سے جلد ہی سلجوق دربار میں پہنچ گیا اور بالآخر وزیرِ اعلیٰ کے منصب پر فائز ہوا۔ کچھ عرصے بعد خیام بھی یہاں پہنچ گیا اور اپنے علم اور تدبر کی بنا پر پہلے سلجوقی شاہ کا ندیم بن گیا اور پھر اصفہان کی رصدگاہ پر ناظم مقرر کیا گیا۔ حسن بن صباح بھی یہاں پہنچا اور غالباً طوسی نے حتی المقدور اس کی مدد بھی کی مگر خود اپنے اعتقادات کی بنا پر حسن بن صباح کو دربار چھوڑنا پڑا۔ پہلے اس نے دور دراز کے سفر کیے اور پھر ایران کے شمال اور آرمینیا کے مشرق میں سرسبز وادی اور پہاڑوں میں ایک جنتِ ارضی بنائی جہاں حوریں بھی تھیں اور "فدائین" کو حشیش کے ذریعے نہ صرف جنت کے نظارے کرائے جاتے تھے بلکہ یہ حسن بن صباح کے ایک حکم پر یورپ تک پہنچ جاتے اور قتل و خون کر کے جنت کے مستحق ہو جاتے تھے"۔

یہ روایت ضعیف مگر دلچسپ ہے اور اس جنتِ ارضی کا خاتمہ منگولوں کے ہاتھوں ہوا۔

آیئے، اب ہم خیام کے ایک اور ہم عصر (تذکرہ نگار)، دوست اور شاگرد کی کچھ روایتوں کا جائزہ لیتے ہیں اور یہ نظامی ہیں۔ مستند تذکرہ نویسوں کے پاس نظامی عروضی کی ایک اعتبار سے زیادہ اہمیت ہے کہ وہ اپنے وقت کا معروف اہلِ قلم ہے (اس کی کتاب 'چہار مقالہ' کے دو مختلف علمی نسخوں کو جمع کر کے پروفیسر براؤن (مشہور مستشرق) نے انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے)۔ بعد میں سلیمان ندوی کو

ممبئی میں ایک نسخہ ملا اور سوامی ترتھا کو سر سالار جنگ لائبریری حیدر آباد میں ایک اور قلمی نسخہ ملا۔ نظامی ۱۱۱۰ء میں سمرقند میں، ۱۱۱۲ء میں بلخ میں، ۱۱۱۵ء میں ہرات میں اور نیشاپور اور طوس میں ۱۱۱۶ء میں تھا۔ دو سال بعد وہ پھر نیشاپور گیا تھا۔ غالباً ۱۱۵۲ء اور ۱۱۶۲ء کے درمیان نظامی نے "چہار مقالہ" مرتب کیا تھا۔ اس طرح وہ خیام سے کئی بار ملا ہوگا۔ خیام کے علم نجوم کے بارے میں اس کی روایات میں سے دو (حوالہ براؤن سوامی جی) یہاں نقل ہیں (اردو ترجمہ: مصنف):

"۱۔ سلطان محمود بن ملک شاہ (۱۱۰۳ء۔ ۱۱۱۷ء) ایک امیر کی بغاوت کچلنا چاہتا تھا۔ دربار کے منجموں کو تاریخ کی موزونیت پر شک تھا۔ ایک غیر معروف منجم نے کہا کہ وقت نہایت موزوں ہے۔ سلطان نے لشکر کشی کی اور فتح سے ہم کنار ہوا۔ واپسی پر اس نے منجموں کو سزا دینا چاہی تو انھوں نے درخواست کی کہ ہمارے زائچے اور شمار کی عمر خیام سے تصدیق کروالیجیے (جو اس وقت بلخ میں تھا)۔

۲۔ ایک بار سلجوق سلطان محمود بن ملک شاہ نے ۱۱۱۴ء کی سردیوں کے زمانے میں اپنے ایک قاصد کو اپنے وزیر صدر الصدور مظفر کے پاس بھیجا۔ وہ (مظفر) اور خیام وہیں تھے۔ صدر الصدور نے عمر خیام سے بادشاہ کی خواہش کا ذکر کیا کہ اپنے علم نجوم کے ذریعے ایسا دن اور وقت بتائیے کہ شکار اچھا ملے۔ خیام نے دو دن اس مسئلے پر غور کیا اور پھر تاریخ اور وقت کا حساب کر کے بادشاہ کو شکار کے لیے سوار کروادیا۔ ابھی سلطان دو چار میل ہی گئے تھے کہ آندھی طوفان نے آگھیرا۔ سلطان کے مصاحب عمر خیام کی لیاقت کا مذاق اڑانے لگے مگر عمر خیام نے کہا، 'سلطان، یہ طوفان عارضی ہے، ٹل جائے گا اور اور بعد میں کئی دن صاف ملیں گے'۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور ایک آدھ دن ٹھہر کر سلطان نے جی بھر کر کئی روز شکار کھیلا"۔

عمر خیام سے متعلق ایسی اور بہت سی روایتیں ہیں۔ کہیں کہیں اس کے تحصیلِ علم کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ عمر خیام کے زمانے کا نیشاپور سامانی، دیلمی اور پھر غزنوی اور سلجوق ترکوں کی کوششوں سے (باوجود مذہب پر سیاست کے غلبے کے) مختلف مدارس اور مکاتب سے بھرا ہوا تھا (جیسے کرامیہ، دبقیہ، سعدیہ، نظامیہ)۔ ان مکاتب میں دین کے علاوہ ریاضی، فلکیات، منطق (کہیں کھلم کھلا،

کہیں اساتذہ کر گھر پر) پڑھائے جاتے تھے۔ سیاست، تاریخ وغیرہ کی تعلیم عام تھی۔ اس زمانے کے نامور عالم امام موفق تھے جنھوں نے عمر کو دینی تعلیم دی تھی (علم فلکیات ابوالحسن سے اور فلسفہ ابن سینا کے ایک شاگرد سے پڑھا تھا)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ریاضی جس میں انھوں نے نام کمایا اور حکمت جس کے ذریعے انھیں سلجوق دربار تک رسائی ہوئی اور جس میں انھوں نے نامور شاگرد پیدا کیے (ابن سینا کی طرح) ان کی اپنی ذاتی کاوش کے مرہونِ منت تھے۔ تذکرہ نگاروں کے مطابق سولہ سترہ سال کی عمر میں خیام بیشتر مروجہ علوم کے ماہر ہو گئے تھے (ابنِ سینا نے اپنی سوانح عمری میں لکھا ہے کہ میں نے ۱۸ سال کی عمر میں سامانی کتب خانے سے جو کچھ پڑھا تھا وہ میرا سرمایۂ حیات ثابت ہوا البتہ اس کی سمجھ شاید آئندہ عمر میں بہتر ہو گئی تھی۔ یہی کچھ عمر خیام کا حال تھا)۔ خیام کو فقہ اور تفسیر پر جتنا عبور تھا اس کی شہادت بیہقی اور نظامی کی اس روایت سے ہوتی ہے:

> "قاضی امام عبدالرشید ابی الحسن سے منقول ہے کہ ایک دفعہ میں اور خیام مرو کے ایک حمام خانے میں بیٹھے اپنی اپنی باریوں کا انتظام کر رہے تھے۔ تفسیر پر بات چھڑ گئی۔ میں نے عمر سے معوذتین کے متن، تشریح اور تفسیر پر سوال کیا اور پوچھا کہ اس میں لفظی تکرار کی کیا وجہ ہے۔ عمر نے نہایت مدلل انداز میں شواہد کے ساتھ اس مسئلے پر گفتگو کی۔ یہ گفتگو دلچسپ، پُر مغز اور نادر حوالوں سے مرصع تھی اور عمر نے اس مسئلے پر اتنی روشنی ڈالی کہ اگر میں لکھتا تو ایک کتاب تیار ہو جاتی۔ تفسیر قرآن میں عمر خیام کا اتنا اعلیٰ مقام تھا حالانکہ ان کے اپنے خصوصی مضامین (ریاضی، طب، فلسفہ، ہیئت و نجوم) سے یہ بالکل جدا شے تھی۔
> اس سے خیام کی ریاضی، طب اور فلسفے میں مہارت اور مقام کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے"۔

خیام کے ریاضیاتی اور سائنسی کارناموں کا تفصیلی جائزہ آخر میں (باب سوم) لیا جائے گا۔ یہاں بر سبیلِ تذکرہ یہ کہنا مقصود ہے کہ خیام نے اپنا پہلا رسالہ 'رسالہ فی الصحت الطریق الھندی للاستخراج الجذر والکعب' (ہندی حساب) پر ۱۹ سال کی عمر میں لکھا (خیام کا یہ پہلا قدم ہمیں ۲۵۰ سال پیشتر الخوارزمی کے کام کی یاد دلاتا ہے جس کا پہلا رسالہ ہندی حساب واعداد پر تھا)۔ دوسرے ہی سال خیام نے ایک اور رسالہ جبری مساواتوں کے حل پر لکھا۔ یہ کام یونانی اور مسلم علما (ارشمیدس،

المہانی، البیرونی، ابو الوفا) نے کیا تھا۔ ان دو رسالوں سے خیام کے رجحان کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ اب وہ نہ صرف بحیثیت طبیب بلکہ بحیثیت ریاضی داں بھی مشہور ہو گیا تھا۔

خیام کو یہ احساس ہو چلا تھا کہ بغیر کسی سرپرست کے زیادہ کام کرنا مشکل ہو گا چنانچہ وہ ایلک خاں شمس الملک کی چھوٹی سی امارت میں منتقل ہو گیا۔ علمی حلقوں میں اب اس کی خاصی شہرت تھی۔ شمس الملک کے ایک درباری ابو طاہر نے خیام کی بڑی آؤ بھگت کی اور ہر امداد کی پیش کش کی۔ عمر خیام اب سنجیدگی سے علم جبر و مقابلہ پر کام کرنے لگا اور آئندہ پانچ سال (۱۰۷۵ء) میں مندرجہ ذیل دو کتابیں لکھیں:

۱۔　رسالہ فی الجبر و المقابلہ للحکیم الا وحدابی الفتح عمر بن ابراھیم الخیامی

۲۔　رسالہ در تحلیلِ یک مسئلہ

اور جبر و مقابلہ پر اپنے اس کام کو اپنے مربی ابو طاہر سے معنون کیا۔ خیام کا یہ کام آئندہ پانچ سو سال کے لیے جبر و مقابلہ کے میدان میں مستند رہا (تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو باب سوم)۔ اس نے نہ صرف چند اعلیٰ مساواتوں کو حل کیا بلکہ مزید حل کے امکانات روشن کر دیے۔

"جبر و مقابلہ" کی تمہید میں خیام نے اپنے کام کرنے کی شدید خواہش اور جھوٹے علما کے اوپر بڑا اچھا ابتدائیہ لکھا ہے (اردو ترجمہ: مصنف):

"میری ہمیشہ سے آرزو تھی کہ جبری مساواتوں کی درجہ بندی کی جائے اور ایسی مساواتوں کو جدا کیا جائے جن کا حل ممکن نہیں مگر زمانے اور حالات نے اب تک مجھے اس امر کی اجازت نہیں دی تھی۔ مجھے خطرہ ہے کہ بیشتر علما ناقدری کی بدولت شاید دنیا سے رخصت ہی ہو جائیں اور جو باقی بچیں انھیں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑے۔ سائنس (حکمت) سے جو عام بے رخی ہے اس کے پیشِ نظر اہلِ علم کو مسائل کے حل کا نہ موقع ہے اور نہ ذرائع (معاش)۔ برخلاف اس کے (اس دور کے) جھوٹے علما حقیقت کو افسانہ قرار دیتے ہیں۔ ایسے علما خود ستائی او اور حق کی مخالفت میں مصروف ہیں اور اپنے محدود علم کو صرف ذریعۂ معاش اور خوشامد پر صرف کرتے ہیں۔ اگر انھیں کوئی ایسا شخص مل جائے جو

سچے دل سے تلاشِ حق میں مصروف ہے اور جسے خود نمائی سے نفرت ہے تو یہ جھوٹے علما اس کا مذاق اڑانے اور اسے ڈرانے دھمکانے میں اپنی ساری طاقت صرف کر دیتے ہیں۔

جب میں ہر طرف سے مایوس ہو گیا تھا تو خدا نے اپنے رحم و کرم سے مجھے ایسا مربی (قاضی القضاۃ.....ابو طاہر) عطا کیا جو ہمدرد، عالم بااخلاق اور فیاض ہے"۔

خیام کی اس تحریر سے علم کی تحصیل کے لیے ناساز گار ماحول کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔

اگلے سال ۱۰۷۶ء میں خیام نیشاپور واپس آگیا۔ اب وہ سلجوقی دربار کا سرکاری حکیم[۱۳] تھا مگر ریاضی (اور ہندسہ) پر اس کا کام جاری رہا۔ یہ ملک شاہ سلجوقی (۱۰۷۲ء۔۱۰۹۲ء) کا زمانہ تھا۔ سلطنت نہایت وسیع اور خوش حال تھی اور خود ملک شاہ خیام کا بڑا احترام کرتا تھا۔

وسط ایشیا میں علم فلکیات پر اور بالخصوص علم نجوم پر بڑا زور تھا۔ اصفہان میں ایک رصد گاہ بنانے کی تجویز ہوئی تو خیام کو ناظمِ اعلیٰ کے عہدے پر مامور کیا گیا۔ اس رصد گاہ کے تین بنیادی مقاصد تھے :

(۱) سورج، چاند، ستاروں کے برجوں اور سیاروں پر نظر رکھنا۔

(۲) موسمیات سے متعلق مواد فراہم کرنا۔

(۳) ایک نئی تقویم (کیلنڈر) تیار کرنا۔

۱۰۸۰ء میں خیام کی توجہ فقہ، ریاضی، طب اور علم نجوم سے ہٹ کر فلسفے کی طرف منتقل ہو چکی تھی (تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو باب سوم)۔

قفطی (۱۲۳۰ء) "تاریخ الحکما" کا مصنف لکھتا ہے :

"عمر خیام امام خراسان (اور اپنے وقت کا سب سے بڑا عالم) لوگوں کو یونانی حکمت و فلسفہ پڑھاتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ انسان کو خدا تک پہنچنے کے لیے اپنی جسمانی حرکات و سکنات کو آلائش سے پاک کرنا اور اپنے دماغ کا تزکیہ کرنا ہوگا (بعد کے صوفیائے کرام نے خیام کے اس رجحان کو اس کی رباعیات کی صوفیانہ تشریحات سے سمجھا)۔ صوفیا خیام کے اس تزکیۂ نفس و دماغ کے قائل تھے چنانچہ نجی حلقوں اور ان کی محفلوں میں اس پر بحث ہوتی رہتی تھی (اس کی مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو خیام کے "کلیاتِ وجود" پر تحریر و تبصرہ باب

سوم) عمر خیام کی بعض رباعیات اور اشاروں کنایوں کے مطالعے سے انھیں خیام کے متعلق ایک وسوسہ سا رہتا تھا (یہاں اشارتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ خیام سے جو رباعیات منسوب ہیں اور جن کو فٹز جیرالڈ جیسے اہلِ مغرب عام مطالب کا جامہ پہناتے ہیں اس کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ شراب اور کوزہ، مے اور مے خانہ، معشوقانِ گل بدن، ابر و باد و لبِ جوے نوشی کا تذکرہ خیام کی رباعیات میں جگہ جگہ ہے)۔ جب خیام کے ہم عصروں نے اس کے عقائد اور تحریر پر بدطا نکتہ چینی کی تو خیام نے اپنا قلم روک لیا۔ اس نے حج کے ارادے سے (پہلے) بغداد کا رخ کیا تو یہاں اس کے شاگرد جمع ہو گئے اور اس سے درخواست کی کہ وہ یونانی فلسفے کی تشریح کرے۔ خیام نے جواباً شاگردوں سے ناتا توڑ لیا۔ حج سے واپسی پر وہ اپنے آبائی مقام میں ایک عبادت کدے میں مقیم ہو گیا۔ اس نے اپنے خیالات کو اب صرف اپنی حد تک محفوظ رکھا اور بقیہ دن عبادت میں گزارے"۔

قزوینی (مصنف آثار البلاد) کے مطابق ملک شاہ سلجوقی نے عمر خیام کو رصد گاہ کے آلات اور تعمیر کے لیے ایک بڑی رقم دی تھی مگر ملک شاہ کے انتقال کے بعد یہ منصوبہ ادھورا رہا۔ مختلف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رصد گاہ کی نظامت کے دوران خیام کا بنیادی کام ایک نئے کیلنڈر (تقویم) کی تدوین مرکوز رہا۔ ہمیں یہ تو نہیں معلوم کہ اس کام پر کتنا عرصہ لگا تاہم یہ بخوبی معلوم ہے کہ نئی تقویم نہ صرف اس وقت کی مروجہ تقویموں سے بہتر تھی بلکہ اپنی صحت کے اعتبار سے ہمارے رائج الوقت عیسوی کیلنڈر (جس کی تصحیح پندرھویں صدی میں پوپ گریگوری کے زمانے میں ہوئی تھی) سے بھی زیادہ صحیح تھی (تفصیلات خیام کے سائنس پر کام کے باب میں شامل ہیں)۔

ان چیدہ چیدہ روایتوں سے ہمیں خیام کا ایک ادھورا سا نقش دکھائی دیتا ہے۔ خیام حکمت و فلسفہ فلکیات و علم نجوم، ریاضی و ہندسہ، تفسیر و فقہ میں اپنے وقت کا بڑا عالم تھا۔ اس کی زندگی میں بے حد نشیب و فراز آئے تاہم مخالفتوں کے باوجود اس نے اپنے نظریات نہ بدلے۔ اس نے اپنی صاف گوئی سے دوست کم اور دشمن زیادہ پیدا کر لیے تھے اور انھی حالات سے تنگ آ کر اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ اس سلسلے میں ایک بار پھر ہمیں سوامی جی کا سہارا لینا پڑتا ہے جنھوں نے مختلف نسخوں، تذکروں، روایتوں سے متعلق مو

اکٹھا کر کے عمر خیام کی زندگی کا ایک مسلسل اور مدلل خاکہ پیش کیا ہے۔ ان کے پاس نہ صرف حیدر آباد دکن بلکہ باہر کے بھی ایسے رسائل، کتابیں اور نسخے تھے جن سے انھوں نے بڑی محنت سے اس مواد کو یک جا کیا۔

خیام کی شخصیت :

آئیے، اب ہم خیام کی زندگی کے منتشر واقعات کو (سوامی جی کی مدد سے) اکٹھا کرتے ہیں تاکہ خیام کی شخصیت نکھر کر آپ کے سامنے آئے (سوامی جی.....دیباچہ، صفحہ ۱۲)۔

خیام کا تعلق ایسے خانوادے سے تھا جو اپنے علم و فضل کے اعتبار سے بہت مشہور تھا۔ خیام نیشاپور میں بدھ کے دن طلوعِ آفتاب کے وقت ۱۸ مئی ۱۰۴۸ء کو پیدا ہوئے۔ قدرت نے انھیں اچھی صحت، تیز ذہن اور غیر معمولی یادداشت سے نوازا تھا اور اسی وجہ سے وہ ۱۷ سال کی عمر میں مروجہ علوم سے واقف (اور بعض پر حاوی) ہو گئے تھے۔ ان کے استاد رئیس الحکماء ناصرالدین محمد بن منصور تھے۔ اگلے برس دو برس ان کے بلخ میں گزرے اور اسی اثنا میں ان کے والد چل بسے۔ اب نوجوان خیام کو اس زمانے کی پُر آشوب زندگی کے تلخ حقائق سے براہِ راست واسطہ پڑا۔ خیام نے کسی مہربان مربی کی تلاش میں ایک جبری مسئلے کے حل پر رسالہ لکھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسی زمانے میں خیام نے الخوارزمی کے نقشِ قدم پر ہندی حساب (طریقۂ جذر و جذر الکعب) کو اعلیٰ مساواتوں میں استعمال کیا۔ یہ رسالہ سمرقندی کے ایک شافعی حکیم (عالم) ابو طاہر تک پہنچ گیا۔ ابو طاہر نے خیام کی بڑی پذیرائی کی، اسے مالی مصیبتوں سے آزاد کیا اور شفیق مربی اور مہربان دوست کا کام کیا۔ خیام نے اظہارِ ممنونیت میں جبر و مقابلہ پر اپنا (مدلل اور تحقیقی) کام ابو طاہر سے منسوب کیا۔ ماوراء النہر کے علاقوں میں ابو طاہر کی بڑی پہنچ تھی چنانچہ انھوں نے خیام کو بخارا کے شہزادے ایلک خاں کے دربار تک رسائی فراہم کی۔ ایلک خاں، بخارا پر سلجوق شاہنشاہوں کی طرف سے گماشتہ (نمائندہ) مقرر تھے اور ایلک خاں، سلجوق ملک شاہ کی بیگم ترکن خاتون کے عزیزوں میں بھی تھے اور اس ناتے سلجوق دربار میں ان کی بڑی رسائی تھی اور کوئی تعجب نہیں کہ اگر شہزادہ ایلک خاں نے ہی خیام کو سلجوق دربار میں پہنچایا ہو (ہم پچھلے صفحوں میں اس امکان کا بھی ذکر کر چکے ہیں کہ نظام الملک طوسی وزیر اور پھر وزیرِ اعظم نہایت زیرک انسان تھے اور خیام کو ان کی بدولت شاید یہ رسائی ملی ہو)۔ بہر حال ہمیں یہ معلوم ہے کہ ۱۰۷۴ء میں ۲۶ سالہ عمر خیام دولتِ سلجوقیہ کی رصدگاہ کے

ناظمِ اعلیٰ بن گئے تھے (بڑے لوگ جنھوں نے ریاضی، طبعیات اور دیگر علوم میں عالم گیر شہرت حاصل کی ہے ان کی عمریں بھی ۲۰ اور ۲۵ برس کے لگ بھگ تھیں۔ اس ضمن میں نیوٹن، لیگرانج اور آئن سٹائن کا سائنس میں حوالہ دے سکتے ہیں۔ دوسرے امور میں بھی یہ ضابطہ کام کر جاتا ہے جیسے فنِ حرب اور کشور کشائی میں سکندرِ اعظم اور محمد بن قاسم)۔ اسی زمانے میں خیام نے ہندسہ 'اقلیدس کی تفسیمات و توضیحات اور شقوں(COROLLARIES) پر ایک رسالہ لکھا اور اسے پھر اپنے نستعلیق خط میں (نومبر ۱۰۷۷ء) میں مکمل کیا۔ پھر طبعیات کے علم پر ایک رسالہ تحریر کیا اور ۱۵ مارچ ۱۰۷۹ء مطابق جمعہ ۱۰ رمضان المبارک (۴۷۱ھ) میں اس کا نیا کیلنڈر (تقویم جلالی) وسطِ ایشیا، ایران اور مشرقِ وسطیٰ میں ایک نئے "تاریخ نامے" میں شمار کیا جانے لگا (اسلام میں عموماً ہجری اور عیسوی کیلنڈر رائج تھے، پہلا مذہبی اعتبار سے اور دوسرا انتظامی امور کے لیے اہم تھا۔ پھر مسلمان ریاضی اور سائنس کے ماہر بیشتر دوسرے قدیم اور رائج الوقت سال ناموں[۲۱] سے بھی بخوبی واقف تھے)۔

حکمت و فلسفہ میں خیام کو بو علی سینا کے بعد کا درجہ دیا جا سکتا ہے مگر قرآن، حدیث اور متعلقہ دینی علوم میں وہ اپنے دور میں یکتا تھا۔ اگر علم الالسنہ (SCIENCE OF LANGUAGES) میں وہ بو علی سینا کے ہم پلہ تھا تو تاریخ، میکانیات اور CLAY MODELLING میں یکتائے روزگار تھا۔ اس کا سب سے بڑا وصف اس کے اپنے عقائد کی پختگی تھی۔ خیام عالم با عمل تھا اور اپنے معتقدات پر اعتراضات کا دلیل و برہان سے جواب دینے کا اہل تھا۔ وہ سلجوق شہنشاہ کا 'ندیم' بھی تھا اور شاہی خاندان کا طبیب بھی اور رصدگاہ کا ناظمِ اعلیٰ بھی۔ ان مصروفیات کی وجہ سے اس کے شاگردوں کی تعداد بہت محدود ہے۔ ان میں نمایاں حیثیت نظامی عروضی سمرقندی (مصنف 'چہار مقالہ' اور دیگر کتب)، عبداللہ میانجی (مصنف 'زبدۃ الحقائق') حکیم شرف الزماں محمد علاقی اور علی محمد بن حجازی القائینی کی ہے۔

خیام کو پڑھانے سے زیادہ تحصیلِ علم کا شوق تھا اور علم کے ضمن میں مروجہ علوم کی ہر شاخ پر اس کا مطالعہ تھا۔ اس سے کچھ ہی عرصے پہلے ایشیا کے نامور علما گزر چکے تھے جنھوں نے ریاضی، سائنس فلسفے، جغرافیے، طب، السنہ، تاریخ اور امورِ دستوری میں شان دار کارنامے انجام دیے تھے۔ کوئی تیس سال کی عمر میں خیام نے علومِ مابعد الطبعیات (METAPHYSICS) کی طرف توجہ کی (مسلمان علما یونانی

فلسفے اور فلسفیوں سے خوب واقف تھے اور انھیں ان علوم میں حکیم جانتے تھے)۔ ۱۰۷۹ء میں اس نے ابنِ سینا کے ایک وعظ 'توحید' کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ اصفہان کے "اخوان" کی ایک جماعت کی درخواست پر کیا گیا تھا۔ یہاں اس کی ابتدا اور ختم سے ایک ایک جملہ نقل کیا جاتا ہے تاکہ عمر خیام کی ادبی فارسی نثر کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

ابتدا: "پاکا پادشاہا و ارا یزد کامگار خداوندے کہ آغاز ہمہ چیز ہا ازوست"۔

ختم: "....ترا جوئیم و ترا پرستیم و از تو خواہیم و توکل بر تو کنیم کہ آغاز ہمہ چیز ہا از تست و باز گشت ہمہ چیز ہا بہ تست والحمدللہ اولاً و آخراً"۔

اب خیام کی ساری توجہ فلسفیانہ مسائل پر تھی۔ ان مسائل کی توضیح میں بعض علمی معنوں میں اس کا بڑا شہرہ تھا مگر اب اس کے دشمن کھلم کھلا اس کے یونانی فلسفے کی تشریحات اور رجحانات پر تبصرہ کرتے اور تنقید کرتے تھے یہاں تک کہ جو علما (مسائل کی تشریح کے لیے) اس کے پاس آتے وہی اپنے (عوامی) خطبات میں اسے اور اس کے نظریات کو گمراہ کن قرار دیتے تھے۔ ایک مشہور عالم ابو نصر بن عبدالرحیم انساوی نے کچھ مسائل کے حل کے لیے خیام سے خواہش کی۔ خیام نے ان مسائل پر رسائل لکھ کر انساوی کو بھیج دیے (علمی اور فلسفیاتی مسائل پر ہم انشاءاللہ "خیام کے ادبی اور سائنسی کارناموں" میں مزید روشنی ڈالیں گے)۔

خیام اب آہستہ آہستہ شاعری کی طرف متوجہ ہو رہا تھا۔ اس کی ایک ظاہری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کو بو علی سینا اور اس کے فرمودات سے جو عقیدت تھی اور جس بے باکی سے خیام اپنے خیالات کا اظہار کر رہا تھا اس سے "اشاعرہ" کا ایک گروہ اس کا سخت مخالف ہو گیا تھا۔ یہ گروہ سلجوق دربار میں ہر روز اپنار سوخ بڑھا رہا تھا۔ خیام ناصر خسرو کی طرح ان کے اعتراضات پر تنقید کرتا اور اس طرح مزید دشمنی مول لیتا۔ بو علی سینا سے خیام کی عقیدت ایک اور اعتبار سے بھی نقصان دہ تھی۔ بو علی سینا کے والدین عقائد میں اثنا عشری (اسماعیلی) تھے چنانچہ جب محمود غزنوی نے وسط ایشیا کی خوارزم شاہی سلطنت پر قبضہ کیا تو ابنِ سینا اور چند ساتھی اپنے عقائد کی وجہ سے غزنہ کی جگہ ایران کے شمال میں واقع بعض علاقوں میں چلے گئے، خود ابنِ سینا کے اپنے فرقہ وارانہ اعتقادات کا کوئی صحیح پتا نہیں چلتا۔ گیارھویں صدی میں یوں

تو بہت سی تحریکیں چل رہی تھیں (معتزلہ، اشاعرہ، کلامی، باطنی، اخوان الصفا وغیرہ) اور ہر تحریک مابعد الطبیعیاتی مسائل کا حل اپنے طریقے پر کر رہی تھی تاہم سیدھے سادے عوام کے لیے کسی عالم (یعنی وہ جو عوام کے لحاظ سے عالم گردانا جاتا ہو) کا بس یہ کہہ دینا کافی تھا کہ فلاں شخص بھٹکا ہوا (گمراہ) ہے۔

خیام کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ جب اس نے مشہور صوفی بزرگ خواجہ محمد بن اسماعیل کے مزار پر (خلاد امیں) حاضری دی تو اسے صوفی بزرگ سے کچھ فیض ملا جس کا اس نے اپنی ایک رباعی میں یوں ذکر کیا ہے:

از درس علوم و زہد بگریزی بہ — وندر سر زلف دلبر آویزی بہ
زاں پیش کہ روزگار خونت ریزد — تو خون صراحی بقدح ریزی بہ

ترجمہ: بہتر ہے کہ (جھوٹے) تصورات اور نقلی عبادات ترک کر و اور معشوق سے وصل پر توجہ کرو قبل اس کے کہ وقت کی تلوار تمھاری خون آشامی کرے خود کو اس نور لازوال میں غرق کر دو۔
(عباس رضوی)

عمر خیام سلجوقی دربار میں طوسی کی بدولت (ان سارے آلام سے) محفوظ تھا تاہم ملک شاہ کی بیگم ترکن خاتون کو خیام کی موجودگی کھٹکتی تھی۔ دربار میں ترکن خاتون کی ہاں میں ہاں ملانے والے بہت تھے چنانچہ جیسے ہی ۱۰۹۲ء میں ملک شاہ کا انتقال ہوا اور سنجر تخت نشین ہوا تو نیا سلطان سنجر جو بچپن ہی سے خیام سے نفرت کرتا تھا اور اب تو ترکن خاتون (جو کاروبار سلطنت پر چھائی ہوئی تھی) کی شہ بھی شامل تھی خیام کو نہ صرف دربار کے اعزازات سے محروم کر دیا گیا بلکہ رصدگاہ کی نظامت بھی اس سے لے لی گئی۔ البتہ بر کیارخ کے ایک وزیر فخر الملک (جو نظام الملک طوسی کے فرزند تھے) نے خیام کی سرپرستی کی اور خیام نے (اظہار ممنونیت میں) فارسی میں مابعد الطبیعیات کے مسائل پر ایک رسالہ 'کلیات وجود' لکھا۔ اس رسالے میں خیام لکھتا ہے کہ متکلمین، حکما (فلسفی) اور تعلیمی (اسماعیلی) سب سے بہتر صوفیا ہیں۔[۱۷] متکلمین پر خیام کے اعتراضات اور شاہی دربار سے (نسبتاً) دوری پر خیام کے دشمن اب مکمل کھلا میدان میں آگئے مگر عمر خیام نے چاپلوسی اور مصلحت کاری کے سبق کبھی نہیں پڑھے تھے چنانچہ وہ بھی اپنی رباعیات میں ان کو ہدف بناتا ہے۔ مثال کے طور پر یہاں صرف ایک رباعی نقل کی جاتی ہے:[۱۸]

با من ہر آنچہ تو گوئی از کیں گوئی — پیوستہ مرا ملحد و بے دیں گوئی

من معترفم ہر آنچہ ہستم لیکن انصاف بدہ ترا رسد کیں گوئی

اب آہستہ آہستہ خیام اس معرکے سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا ہے۔ سچی دوستی، خلوص جیسے الفاظ پر سے اس کا اعتبار اٹھتا نظر آتا ہے۔ ایک جگہ کہتا ہے:(۱۹)

شد دعویٰ دوستی دریں دہر حرام الفت ز کہ مردمے کہ دوست کدام

دامن ز ہمہ کشیدم اولیٰ باشد از دور ہمہ یکے سلام و پیام

۱۱۰۰ء میں خیام حج کو گیا اور ۱۱۰۳ء میں اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ ۱۱۰۳ء اور ۱۱۱۳ء میں محمود بن ملک شاہ سلجوقی نے علم نجوم کے ذریعے بعض مسائل کے حل پر رقعہ لکھ کر بھیجا جس کا خیام نے تحریری جواب بھیجا اور ۱۱۱۳ء میں بیہقی اپنے والد کے ساتھ خیام کی ملاقات کو گیا۔ ۱۱۱۸ء میں نظامی عروضی سمرقندی نے خیام سے ملاقات کی اور درخواست کی کہ وہ نظامی کے حق میں قبولیت حج کی درخواست کرے۔ خیام زندگی کے آخری دن تک صحت سے تھا۔

خیام کی موت:

خیام کی موت کے سال / سنہ میں راویوں کا اختلاف ہے۔ سوامی جی کے زائچے کے مطابق ۱۱۲۲ء کے بعد اس کا جینا ناممکن تھا۔ ہمیں اس کی موت کے سلسلے میں بیہقی اور نظامی سے جو روایات ملتی ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

بیہقی کی روایت: یہ روایت عمر خیام کے ایک قریبی عزیز امام محمد بغدادی سے ملتی ہے۔ امام بغدادی سلجوق سلطان ملک شاہ کے دربار سے منسلک تھے۔ بیہقی کے مطابق بغدادی عمر خیام کے "ختن" تھے۔ اس زمانے کی فارسی اعرابی کے مطابق یہ لفظ برادر نسبتی اور فرزند نسبتی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ مشکل یہ ہے کہ خیام کے بہت کم ہم عصر ایسے ہیں جو اس کی شادی اور اس کے کسی فرزند (نسبتی) کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بھی بعض تذکرہ نگاروں کا کہنا ہے کہ ان کی بہن بھی تھی تاہم بیشتر اس بات پر متفق ہیں کہ عمر خیام نے کبھی شادی نہیں کی۔ خیام کی بعض رباعیات اس کی تنہائی کا عکس ہیں اور سوامی جی کے زائچے کے مطابق بھی ایسا شخص مجرد نظر آتا ہے۔

امام بغدادی کا بیان ہے کہ ایک روز عمر خیام مطالعے میں مصروف تھے۔ زیر نظر کتاب بو علی سینا کی (سائنس اور فلسفے پر) مشہور کتاب 'الشفا' تھی۔ دوران مطالعہ خیام دانتوں کو سونے کے خلال سے صاف بھی کر رہے تھے۔ پڑھتے پڑھتے جب وہ ایک باب (وحدت و کثرت) پر پہنچے تو کتاب ہاتھ سے نیچے رکھ دی۔ صفحاتِ مذکور کے درمیان نشان کے طور پر خلال رکھ دیا۔ پھر (بغدادی سے) کہا کہ کچھ نیک ہمسایوں کو اکٹھا کریں تاکہ میں ان کے سامنے اپنی (جائیداد کی) وصیت تیار کر لوں۔ اس سے فارغ ہوئے تو نماز پڑھی۔ پھر نماز اور تلاوتِ قرآن میں بقیہ دن گزارا (اور کچھ کھایا نہ پیا)۔ عشا کی نماز کے بعد اپنے خالق کے حضور سجدے میں گئے اور دعا کی، "مالک، میں نے اپنی سی پوری کوشش کی ہے کہ تجھے جان سکوں اور تیرا قرب (اور تیری معرفت) حاصل کر سکوں۔ میری مغفرت فرما کیونکہ میری تجھ تک رسائی تیرے بھیجے ہوئے بندے (مرسل) کے ذریعے ہوئی ہے" اور انتقال کر گئے۔ آخری وقت خیام کا مرسل والے توسط کا ذکر ہمیں بے اختیار اس رباعی کی یاد دلاتا ہے جس کا آخری مصرع یہ ہے:

مارا بسر خاکِ رسول اللہ بخش

نظامی عروضی سمرقندی کی روایت: اس روایت کے دو پہلو ہیں۔ ایک یہ کہ برسوں پیشتر خیام کو یہ اندازہ ہو گیا تھا کہ مرنے کے بعد وہ کہاں دفن ہوگا۔ دوسرے پہلو سے ہمیں تاریخ وفات کا تخمینہ کرنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ روایت فارسی میں سوامی جی نے نقل کی ہے۔ ہم یہاں اس کا اردو ترجمہ پیش کر رہے ہیں:

"۵۰۶ھ (۱۱۱۲ء) کی بات ہے۔ خواجہ عمر خیام اور خواجہ امام مظفر اسفزاری (اسفزاری ماہر میکانیات تھے) شہر بلخ میں (شنزلوے) امیر بن سعد کے محل میں مقیم تھے (یہ محل بردہ فروشوں کے کوچے میں تھا)۔ میں بھی ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ یہاں عیش و طرب کی محفل گرم تھی۔ دورانِ گفتگو میں نے حجت الحق خواجہ عمر کو یہ کہتے سنا، 'میری قبر ایسے مقام پر ہو گی جہاں ہر موسم بہار میں شمالی ہوائیں سال میں دوبار اس پر پھولوں کی پتیاں نچھاور کریں گی'۔ ۵۳۰ھ (مطابق ۱۱۳۶ء) میں جب میں نیشاپور گیا تو پتا چلا کہ خواجہ عمر چار (یا چودہ) سال پیشتر ہی اس دار فانی سے کوچ کر چکے تھے۔ وہ میرے مربی اور استاد تھے۔ جمعے کے روز میں ان کے مزار پر فاتحہ پڑھنے کو نکلا اور ایک (مقامی)

رہنما کو اپنے ساتھ لیا جو ہیرہ کے قبرستان میں ان کے مزار کی نشان دہی کر سکے۔ قریب پہنچ کر میں دائیں طرف مڑا اور خواجہ کا مزار دیکھا۔ خواجہ ایک باغ کی چار دیواری سے متصل بجیاؤ کے قریب دفن تھے۔ امرود اور زرد آلو کے درختوں کی شاخیں دیوار سے باہر خواجہ کے مزار پر جھکی ہوئی تھیں اور شگوفوں کی اتنی پتیاں مزار پر نچھاور کی تھیں کہ خاکِ لحد گلزار بن گئی تھی۔ مجھے بے اختیار خواجہ کی خود کے متعلق پیشین گوئی یاد آگئی اور میری آنکھوں میں آنسو آگئے۔ واقعی میں نے دنیا میں کہیں بھی ایسا (لائق) آدمی نہیں دیکھا تھا"۔

یہ بات حیرت کی ہے کہ عمر خیام جیسے شخص کا انتقال ہو جائے اور نظامی (جو سوسائٹی کے اونچے حلقوں میں کثرت سے میل جول رکھتا تھا) جو اس کا شاگرد اور معتقد تھا اس سے واقف نہ ہو اور پچیس سال خیام کی کوئی خبر نہ لے۔ ایسا لگتا ہے کہ استنبول کا یہ نسخہ (جس کا پروفیسر براؤن نے تحقیقی مطالعہ کیا ہے) کتابت کی کسی غلطی کا شکار ہو گیا ہے۔ ملا قزوینی نے اسی بنا پر سنہ وفات ۱۱۲۳ء متعین کیا ہے۔ علامہ سلیمان ندوی ۱۱۳۲ء کو زیادہ معتبر سمجھتے ہیں۔ یہاں کتابت کے سلسلے میں یہ بات کہنا ضروری ہے کہ وسطِ ایشیا میں سنین کی کتابت مختلف طریقوں سے کی جاتی تھی۔ البیرونی نے (خیام سے کوئی نصف صدی پیشتر) اپنی مشہور تصنیف 'آثار الباقیہ عن القرون الخالیہ' میں طوفانِ نوح سے لے کر اپنے وقت تک کے سنین کا جائزہ، تقابل اور میزانِ تحلیل پر کام کیا ہے۔ میزانِ تحلیل کے ذریعے ہم ایک سنہ اور تاریخ کو دوسرے سنہ اور تاریخ (اور دن) میں بآسانی تبدیلی کر سکتے ہیں۔ ترک امیر چن قلیچ خاں (نظام الملک اول) نے جب حیدر آباد ریاست کی بنیاد رکھی تو زوال (۱۹۴۸ء) تک وہاں سنہ ہجری اور سنہِ فصلی (اور قدیم ہندی سنہ) کا رواج رہا۔ تحریر میں اعداد ۱، ۲، ۳... مگر بہی کھاتے کے لیے دوسرے اعداد رائج تھے جیسے:

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۲۰

۴ ٹا ت لو ی ے مو ... ـے ـس

۳۰ ۵۰ ۶۰ ۷۰ ۸۰ ۹۰ ۱۰۰ ...

ـے . . . . . ھا

یہاں صرف قدیمین کی دلچسپی کے لیے ایک اور ذکر ضروری ہے۔ اکابر علما میں موت کا پیشگی علم نئی

بات نہیں۔ بو علی سینا کو ایک دن دوا غلط ملی تو اسے اندازہ ہو گیا کہ زندگی کا آخری وقت قریب ہے۔ البیرونی اپنا ایک خواب بیان کرتا ہے جس میں ماہ و نو کو حساب کتاب سے متعین کیے ہوئے مقام پر دیکھنا چاہتا ہے اور نہیں دیکھ سکتا۔ اتنے میں ہاتفِ غیبی کی صدا آتی ہے، "تو ماہ نو کو مزید ۱۹۲ مرتبہ (اگر مجھے صحیح یاد ہے تو) دیکھے گا"۔ پھر خواب سے جاگ کر اپنی موت کے دن و سال کی حساب لگاتا ہے، ساتھ ہی کہتا ہے، "اس پر بھروسا کرنا مشکل ہے"۔

اس طرح عمر خیام جیسے عالم کی موت کا صحیح سال متعین کرنا مشکل ہے۔ ۱۱۲۲ء کا سال سوامی جی کے مطابق آخری ہے۔ گوشۂ عافیت، گمنامی اور دنیا سے کنارہ کشی اس تعین میں مشکلات پیدا کرتی ہے اور خود خیام کا پتہ متعلق (خصوصاً عمر کے آخری حصے میں) کوئی ذکر نہیں ملتا۔ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس زمانے کے اعتبار سے خیام کی عمر کافی لمبی تھی اور آخرِ عمر تک (حوالۂ بغدادی) اس کی صحت اچھی اور ہوش و حواس قائم تھے (واللہ اعلم)۔

حواشی

(۱) علی دشتی: یہاں علی دشتی کی فارسی کتاب "دمے بہ خیام" ۱۹۶۱ء میں تہران میں شہنشاہ ایران (رضا شاہ پہلوی) کے زمانے میں چھپی۔ یہ کتاب اس لحاظ سے اہم ہے کہ مصنف نے خیام پر مشرق میں کام کرنے والوں کے ساتھ ساتھ اہلِ مغرب کے کام کو بھی پرکھا ہے۔ اس میں تاریخ وار جائزے کے ساتھ ساتھ خیام سے منسوب کچھ روایات بھی نقل ہیں۔ دشتی نے "معصر خیام" کا بھی جائزہ لیا ہے۔ زبان آسان اور انداز شستہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ خیام سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ کتاب معلومات آفریں اور دلچسپ ہو گی۔

(۲) خوارزمی: (محمد بن موسیٰ) الخوارزمی کا خیام سے روحانی رشتہ ہے۔ دونوں نے اہلِ ہند کے حساب سے مدد لی۔ خوارزمی نے (آٹھویں، نویں صدی) میں اہلِ ہند کی حساب دانی کو بہت سراہا ہے۔ پھر علم الجبرا (عربی: "الجبر والمقابلہ") کی سائنسی بنیاد رکھی اور کوئی ۸۰۰ مثالوں سے مساواتوں کے حل اور نامعلوم عدد کے تعین کے طریقے بتائے۔ خوارزمی نے علم فلکیات پر بھی کام کیا اور اس کی مشہور کتاب تاریخ الیہود الخوارزمی مختلف سنین اور دیگر فلکی مسائل پر بہت اچھی کتاب ہے۔ تاہم خوارزمی نے اعداد ہندی کی بجائے زیادہ تر عربی اعداد رکھے جو حال حال تک برِ صغیر میں مستعمل تھے (بالخصوص تعویذوں میں)۔ ان اعداد میں صفر نہیں استعمال ہوتا۔ ساتھ ہی جدول میں ابجد ہوز کا نظام اپنایا۔ اعداد عربی و ہندی کچھ یوں ہیں:

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

ا ب ج د ہ و ز ح ط ی

۱۱ ۱۲ ۱۳ .... ۲۰ ....۱۰۰.......۱۰۰۰

یا یب یج ک ق غ

نیز جائے اعشاری نظام کے مسلمان ساٹھی SEXAGESIMAL نظام استعمال کرتے رہے۔ اس نظام میں فلکیات کے جدول آسانی سے تیار کیے جا سکتے ہیں اور ان میں اختصار ہوتا ہے۔ فلکی جدول (زائچوں) میں چودھویں صدی تک وسط ایشیا کے مسلمان فلکی ماہر یہ اعداد استعمال کرتے رہے۔ جبر و مقابلہ اور فلکیات خیام کے بھی خصوصی دائرہ ہائے کار ہیں۔ خیام نے خوارزمی کی دوسرے درجے کی مساواتوں کو تیسرے اور (خصوصی) چوتھے درجے کی مساواتوں تک پہنچایا۔ ان کی درجہ بندی کی قابلِ حل اور ناقابلِ حل مساواتوں کو جدا کیا۔ عام اعلیٰ مساواتیں (جیسے $x^n + y^n = 0$) کے حل کے امکانات پر روشنی ڈالی خوارزمی کی طرح خیام نے علم فلکیات میں تقویم جلالی (کیلنڈر) تیار کیا۔ یہ تقویم (کیلنڈر) ہماری رائج الوقت تقویم سے

زیادہ صحیح ہے۔ دونوں سائنس داں اپنے اپنے وقت میں ماہر رصد گاہ تھے۔

الخوارزمی کو زیج یہود کا حوالہ علم تھا اور یہ علم خود عہد نبوی میں ہوش مند اور زیرک مسلمانوں کو بھی تھا۔ اس کی ایک عمدہ مثال یہ ہے کہ اہل یہود نے یہ اعتراض اٹھایا کہ اگر آپ کی کتاب (قرآن مجید) کلام الٰہی ہے تو اصحاب کہف کا غار میں قیام ۳۰۰ کی جائے ۳۰۹ سال کیوں دیا گیا ہے۔ ایک صحابی (غالباً حضرت عمرؓ) نے جواب دیا تھا، "تمھاری تقویم شمسی ہے اور ہماری قمری۔ ہر سال ان دونوں میں دس دن کا فرق آئے گا اس طرح ہم دونوں کی کتابیں کلام الٰہی ہیں"۔ ہم نے یہاں زیج الیہود الخوارزمی کا ایک صفحہ بھی شامل کیا ہے۔

(۳) ابن سینا: ابن سینا اور اس کے شاگردوں کا خیام پر بڑا اثر تھا مشکل یہ ہوئی کہ اپنے والدین کے آل فاطمی (مصر) سے تعلق اور خود ان کے اسماعیلی اعتقادات کی بنا پر عام مسلمان اور بالخصوص ائمہ کرام ان سے بہت بدظن تھے۔ ابن سینا کو اسی وجہ سے جگہ جگہ سرپرستی اور پناہ گیری کے لیے قیام کرنا پڑا۔ خیام نے ابن سینا کے جس خطبے کا ترجمہ کیا ہے وہ تو اس کے اسلام اور توحید پر اعتقاد کا اچھا ثبوت ہے تاہم اپنی فلسفیانہ موشگافیوں اور یونانی فلسفے سے متاثر ہونے کے سبب اس وقت کے علما اور بالخصوص اشاعرہ (جو خیام کے زمانے میں سلجوق دربار میں بڑی رسائی رکھتے تھے) ابن سینا کی تعلیمات اور خیام سے بدظن تھے۔ اگر ابن سینا کے فلسفیانہ رسالوں کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا ایک ہیرو نہایت نیک، صالح، بہادر نوجوان ہے، دنیا فتح کر لیتا ہے پھر بیوی (بیوی کی بہن کے سازباز میں) کی بعض حرکات سے بے زار ہو کر ترک دنیا کر لیتا ہے اور مختلف منازل (جذب، سلوک) طے کر کے عرفان کو پہنچتا ہے۔ خیام بھی عمر کے آخری حصے میں خدا کی تلاش میں ہے تاہم اس دوران وہ اپنی سوچ کو لگام نہیں دیتا۔

(۴) فارسی: پہلوی زبان نے جب چھٹی ساتویں صدی میں چولا بدلا اور فارسی کو آرامی حروف تہجی کے جائے نئے (رائج الوقت) حروف ملے تو اس نے تیزی سے ترقی کی اور دسویں صدی میں ایک مستند، شیریں اور مقبول ذریعۂ تحریر و تقریر بن گئی تاہم اس صدی میں فارسی پر علاقائی اثرات بہت نمایاں تھے۔ اس کی بہترین دو متضاد مثالیں یہاں درج ہیں۔ پہلی قابوس نامہ جس کے ہر صفحے کے مطالعے کے لیے لغت کا سہارا لینا پڑتا ہے، دوسری شاہ نامہ (فردوسی) جس کی زبان شیریں اور انداز نسبتاً سلیس ہے۔ یہاں ایک شہزادی اپنے عشق میں سب کچھ کھو کر (آسمان سے) فریاد کر رہی ہے:

منیژہ منم دخت افراسیاب برہنہ ندیدہ تنم آفتاب
برائے یکے بیژن شور بخت فتادم ز تاج و فتادم ز تخت

وسط ایشیا اور ایران میں سائنس اور فلسفے کے لیے بیشتر عربی ذریعۂ تحریر رہی۔ فارسی کو زیادہ فروغ اس وقت ملا جب ایرانی نژاد "شاہیہ" قائم ہو گئیں تاہم جب ترک شاہیوں نے وسط ایشیا اور ایران پر اپنے قدم جما لیے تو فارسی پھر روزمرہ کاروبار، بول چال اور ادبیات میں نمودار ہو گئی۔ علم حکمت و طب میں ذخیرۂ خوارزم شاہی (بارھویں صدی) فارسی میں پہلی

علمی قاموس (انسائکلوپیڈیا) ہے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی سے فارسی مختلف علوم کے لیے استعمال ہونے لگی۔ بعد میں ترکی زدہ فارسی کا دور آیا جس کی بہترین مثال سمرقندی کی "زیجِ الغ بیگ" ہے۔ اس میں ساری جداول خالصتاً عربی (ابجد ہوز) میں ہیں اور تحریر میں فارسی عربی ترکی کا ملاپ ہے۔

مغل ہندوستان میں مختلف زبانوں اور بولیوں کے امتزاج سے اردو اور دوسری نئی زبانیں وجود میں آئیں۔ حاکم ہند مغل، فارسی اور ترکی کے سرپرست رہے۔ خود شاہی تحریریں (تزکِ بابری) اس کی اچھی مثالیں ہیں۔ حیدرآباد دکن میں تقریباً دو سو سال فارسی سرکاری زبان رہی۔ اہلِ ہند مکاتب، مساجد اور مدارس میں قرآن و حدیث کے بعد جو علوم پڑھتے تھے وہ بیشتر فارسی (اور کچھ عربی) میں تحریر تھے۔ فارسی ادب اور شاعری (گلستاں، بوستاں، مثنوی مولانا روم) کی تعلیم و تفہیم عام تھی۔

فارسی میں ایک ندرت فارسی-ہندی، فارسی-عربی وغیرہ کا امتزاج تھا۔ اس ضمن میں ہندوستان میں امیر خسرو کا کلام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ ایران میں قرۃ العین زریں تاج کا ہر گل قصیدہ مشہور ہے جس کا ایک شعر یہ ہے:

اگر آں صنم زرہ ستم پئے کشتن من بے گنہ

لقد استقام بسیفہ فلقد رضیت بما رضی

رضا خاں بریلوی کی نعت بھی اس امتزاج کی بڑی اچھی مثال ہے:

لم یاتِ نظیرکَ فی نظرٍ مثلِ تو نشد پیدا جاناں

برصغیر ہند و پاک میں آج بھی لاکھوں فارسی جاننے والے موجود ہیں مگر اپنے ضمیر، محاورے اور طرز میں یہ (فارسی) ایرانی فارسی سے جدا ہے۔ یہاں صرف ایک مثال درج ہے۔ لفظ فرمائیے:

مطالب۔ ایرانی فارسی: تشریف رکھیے؛ ہندی فارسی: فرمائیے (کیا کام ہے؟)

(۵) نظریہ ارتقا: دسویں صدی عیسوی (اور شاید اس سے بھی قبل) سے ہمیں اس مسئلے کا ذکر ملتا ہے۔ مجھے کلام اللہ کی ایک آیت (سورۃ البقرہ) کی وضاحت کے لیے کچھ تفاسیر دیکھنی پڑیں۔ آیت مذکور میں انسان کی پیدائش کے بعد خداوند کریم کا یہ ارشاد ہے، "میں (آدم کو) زمین پر خلیفہ بنانا چاہتا ہوں"۔ فرشتوں نے کہا، "جو زمین پر فساد کرے گا اور خون بہائے گا" اور تفاسیر تو خاموش تھیں تاہم خیام کے شاگرد زمخشری کی تفسیر 'الکشاف' نے اس مسئلے پر روشنی ڈالی۔ "انسان کو زمین پر بھیجنے کی ساری تیاریاں تھیں۔ اجنہ انسان سے قبل آگ سے بنائے گئے تھے اور ان میں نیک و بد دونوں موجود تھے۔ فتنہ و فساد کا بازار گرم تھا۔ البیرونی جس کی آخری کتاب "کتاب الجماہر فی معرفت الجواہر" ہے۔ اس نے ایک فقرہ اور اسی دور کے عالم خازنی نے اس سلسلے میں ایک فقرہ نقل کیا ہے (خازنی سلطان سنجر کا خازن اور میزان الحکمۃ کا موجد تھا)۔ خازنی (یا خزینی) نے مختلف جواہرات (نیلم یاقوت، زمرد.....) کی بناوٹ کے سلسلے میں لکھا ہے:

"....اور معدنیات بھی مختلف مراحل (ارتقا) سے گزرتی ہیں یہاں تک کہ سیسہ، ٹین، تانبا اور چاندی سے گزرتا ہوا سونے پر ختم ہوتا ہے اور سونے کو زوال نہیں اس لیے جنس کی یہ آخری نوع ہے اور یہی حال بنی آدم کا ہے کہ پہلے حمل، پھر گدھا، پھر گھوڑا اور پھر آخری نوع بندر ہے۔ اس کے بعد پھر بنی آدم (کا ارتقا ہے)...."

یہ نظریات کس حد تک صحیح یا غلط ہیں اس سے قطع نظر صرف یہ ذکر مقصود ہے کہ ارتقا اور ارتقائی منازل پر بحث اور ان سے متعلق نظریات موجود تھے۔

(۶) سارٹیو: سارٹیو کا یہ معرکتہ الآرا کام کوئی ڈیڑھ سو سال پیشتر ۱۸۵۳ء میں انگلستان کے مشہور مجلّے PROCEEDINGS OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY میں چھپا۔ مضمون فرانسیسی زبان میں ہے اور اس کا عنوان (اردو ترجمہ) 'عربوں کا الجبرا' ہے۔ چالیس صفحات پر پھیلے ہوئے اس مضمون میں سارٹیو نے عربوں اور بالخصوص خیام کے علم جبر و مقابلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ خیام نے نہ صرف چوتھے اور چھٹے درجے کی خاص خاص مساواتوں سے بحث کی ہے بلکہ مسئلۂ ثنائی (جسے ہم نیوٹن سے منسوب کرتے ہیں) مثلاً

(ا + ب)^ن = ا^ن + ن ا^ن-۱ ب + ... + ب^ن لکھا ہے۔

اور لا^ن + ا^ن = ۰ کے حل کے امکانات کا بھی جائزہ لیا ہے۔

(۷) صمیمی: اگر کسی سیارے کا طول بلد سورج سے ۱۶ منٹ (زاویہ) یا اس سے کم ہو تو سیارے کا یہ مقام "صمیمی" کہلاتا ہے۔ سورج اور ایسے سیارے سے اس طرح "قرب" سے علمائے نجوم کے نزدیک سیارے کے اثرات دوبالا ہو جاتے ہیں اس طرح جس بچہ کا ایسا زائچہ ہو اس کا فوری مستقبل آسانی سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ "صمیمی" مقام سے حساب لگایا جائے تو ۱۸ مئی کو اس سیارے کا مرکز سورج کے مرکز پر منطبق ہو جاتا ہے (یہ خیام کی پیدائش کا دن ہے)۔

(۸) تثلیث: جب ایک سیارہ دوسرے سیارے کے پانچویں برج میں ہو تو یہ مقام 'تثلیث' کہلاتا ہے۔ اہلِ نجوم نے سیاروں کے فلکی مدار کو ۱۲ برجوں میں تقسیم کیا ہے جیسے حمل، ثور، جوزہ، سرطان، اسد...... عقرب، دلو، حوت۔ اس طرح اگر کوئی سیارہ برج حمل میں ہو اور دوسرا برج اسد میں تو یہ ایک دوسرے سے تثلیث کی حالت میں ہوں گے۔ مختصر یہ ہے کہ زائچہ سورج اور سیاروں کو مختلف سیاری برجوں میں متعین کر کے بنایا جاتا ہے اور ان سیاروں کی ایک دوسرے سے اور سورج سے مسافت کی بنا پر قسمت یا شخصِ موصوف کے مستقبل کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

(۸) سوامی تر تھا: سوامی جی کا اصلی نام ہو ہی۔ ایم۔ داتار تھا۔ وہ ریاست حیدر آباد کے شعبۂ مالیات میں پہلے سر جارج کیس واکر کے تحت اور پھر سر اکبر حیدری کے تحت کام کر رہے تھے۔ سر اکبر (یا حیدر نواز جنگ بہادر) نظام کی مجلس عاملہ کے صدر تھے۔ سوامی جی لکھتے ہیں:

"جب میں نے اپنے مرشد (سری گرو) کو خیام کی کچھ رباعیات سنائیں تو انھوں نے کہا، 'خدا کے محبوب بندے خدا میں (مگن) رہتے ہیں اور خدا ان کے دلوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ ایسے (خدا رسیدہ) سب ایک (جیسے) ہوتے ہیں اور انھی کے ذریعے انسانوں کو نئی روشنی اور نئی زندگی ملتی ہے' "۔

(ترجمہ: عباس رضوی)

گرو نے (۱۹۱۷ء میں) سوامی جی سے کہا کہ وہ ساری رباعیات کا مرہٹی میں ترجمہ کریں۔ سوامی جی نے رباعیات کے نسخے اور مزید طباعت شدہ مجموعوں کی تلاش کی تو انھیں حیدر آباد میں ۱۳۱۱ء کا ایک مخطوطہ ملا جس میں خیام کی ۱۰۳۰ رباعیات تھیں۔ انھوں نے چند دہرائی ہوئی رباعیات کو چھوڑ کر ۱۰۱۶ رباعیات کا مرہٹی میں ترجمہ کیا۔ ۱۹۳۳ء میں اور دوسرے نسخوں سے مزید ۵۱ رباعیات اس میں شامل کیں اور اپنے اس مجموعے کا نام "گرو کرون امرت" یا NECTAR OF GRACE تجویز کیا۔ ان کا یہ کام محض خدائی مدد سے ہوا (جس کا عمر خیام بھی جگہ جگہ اپنی رباعیات میں حوالہ دیتا ہے)۔ پھر احباب نے فرمائش کی کہ اس مرہٹی کام کا انگریزی میں ترجمہ کرایا جائے اور اس میں خیام کی رباعیات فارسی میں بھی شامل کی جائیں۔

کہتے ہیں لوگ آبِ حیات کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں۔ گوئٹے اپنے (دیوان شرقی للمولف الغربی۔ طباعت ۱۸۱۹ء ہمبرگ) کے پہلے باب 'مغنی نامہ' کی پہلی نظم (اردو میں بعنوان 'ہجرت') میں اہلِ مغرب سے کہتا ہے، "مشرق چلو جہاں آبِ حیات تمھاری مردہ رگوں میں تازہ جان ڈال دے گا"۔ خیام پر کام کے سلسلے میں سوامی جی کی اس کتاب نے ہمارے لیے آبِ حیات کا کام کیا اور ہم ان کی روح کے لیے سکون کی دعا کرتے ہیں۔

(۱۰) یہ تفصیلات سوامی جی نے خیام کی جنم پتری تیار کر کے اس میں سے لی ہیں۔ اس وقت دنیا میں کروڑوں لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ سیاروں اور سیاری بدجوں کے مقامات کا انسانی زندگی کے نشیب و فراز پر اثر ہوتا ہے۔ یہ علم پیغمبر ادریسؑ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہند میں اس کے بڑے عالم ملتے ہیں۔ ویسے بھی آریائی سورج اور سیاروں کے تقدس کے قائل تھے۔ سورج اور آگ کی پوجا آج بھی مقبول ہے (مگر اس علم کی کوئی سائنسی بنیاد نہیں)۔

(۱۱) نظام الملک طوسی: طوسی، سلجوق شہنشاہ طغرل کے زمانے میں دربار تک پہنچ گیا تھا۔ طغرل نے شہزادہ الپ ارسلان کو سلجوق تخت و تاج کے لیے تربیت دی تھی اور سیاست میں نظام الملک طوسی نے ارسلان کو معاملہ فہمی کی تعلیم دی اور دوراندیشی سے خود اپنی جگہ بنالی۔ جب طغرل کا انتقال ہوا تو وزیرِ اعظم الکندری نے مشورہ دیا کہ چغری کو بادشاہ بنایا جائے۔ دیگر امرا (اور خود طوسی) نے الپ ارسلان کے نام پر اتفاق کیا۔ الپ ارسلان تخت پر بیٹھا تو طوسی نے (جو اس وقت ایک وزیر تھا) نوجوان شاہِ سلجوق کو مشورہ دیا کہ وزیرِ اعظم الکندری کا سر قلم کر دیا جائے (اس رائے کی پشت پر بہت سی مصلحتیں تھیں اور خود دربار میں الکندری کے دشمن پیدا ہو گئے تھے)۔ الکندری نے موت سے پیشتر طوسی کو خط لکھا جس

کا انحصار یہ ہے کہ "وزیرِ اعظم کو قتل کروانے کی روایت تم نے ڈالی ہے سو تم بھی اس سے بچ نہیں سکتے"۔ چنانچہ وزیرِ اعظم نظام الملک طوسی کی ساری صلاحیتوں کے باوجود سلجوق شہنشاہ (ملک شاہ) کے ذریعے اسے ایک دن پیغام پہنچا کہ اب اس کے لیے حج کا سفر زیادہ مناسب رہے گا۔ حج سے واپسی پر (پُراسرار طریقے سے) طوسی قتل کر دیا گیا۔ طوسی نے اپنے زمانۂ وزارت میں ہر قدم پر صائب سیاسی مشوروں سے الپ ارسلان کی اتنی اچھی رہنمائی کی کہ سلجوق وسطِ ایشیا کے نچلے حصوں ایران، عراق اور شام پر چھا گئے۔ طوسی عالم، ادیب اور نہایت ہوشیار سیاسی مفکر تھا۔ اس نے دور دراز ممالک کا سفر کیا تھا، مدارس و مکاتب کی سرپرستی کی تھی اور خود اس کی اپنی درس گاہ (نظامیہ) مشرق کی مشہور جامعات میں شمار ہوتی تھی۔ اس کی ادبی، سیاسی تحریروں میں 'سیاست نامہ' بارھویں صدی کی سیاست اور سیاسی کش مکش کی آئینہ دار ہے۔ اس نے اپنے دوستوں اور قرابت داروں کو بعض اہم عہدوں سے نوازا تھا۔ الپ ارسلان کے بعد جب ملک شاہ سلجوقی تخت نشین ہوا تو وہ بھی طوسی کے علم، تجربے، ذہانت اور سیاسی شعور کا بڑا احترام کرتا تھا مگر کہتے ہیں کہ جب قضا آتی ہے تو حکیم بھی (بے وقوف) اندھا ہو جاتا ہے۔ ایک دفعہ سلجوق دربار میں (کسی بات پر) طوسی نے ملک شاہ سے کہا، "جس خدائے بزرگ و برتر نے آپ کو اس عظیم سلطنت سے نوازا ہے اسی نے مجھے سیاسی امور کی سوجھ بوجھ اور نیک و بد کی شناخت کا شعور بھی عطا کیا ہے"۔ شہنشاہ کو یہ بات پسند نہ آئی اور یہی طوسی کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی۔

ہم نے حاشیہ نمبر ۱۳ میں طوسی، خیام اور صباح سے متعلق جس روایت کا ذکر کیا ہے (حوالۂ تاریخ گزیدہ و شرق میگزین) اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حسن بن صباح سلجوق سلطان الپ ارسلان کا حاجب تھا اور (ملک اتاش کے مطابق) شیعیت کی بنا پر اس نے طوسی سے دشمنی مول لی اور رے اور شام سے ہوتا ہوا "الاموت" پہنچ گیا اور ۱۱۲۴ء کو انتقال کر گیا۔ اسی روایت میں خیام کے متعلق متوفی کا بیان ہے کہ وہ علم فلکیات کے ہر شعبے اور بالخصوص علم نجوم میں ماہر تھا۔ خیام نے نثر کے علاوہ وہ نظم (رباعیات) پر بھی اپنا کام چھوڑا ہے۔ ایک رباعی یہ ہے:

ہر ذرہ کہ بر روئے زمین بودہ ست | خورشید رخے زہرہ جبینے بودہ ست
گرد از رخ نازنیں بآزرم فشاں | کاں ہم رخ و زلف نازنینے بودہ ست

(۱۲) ۱۱۲۲ء۔ سوامی جی کے 'خیام زائچہ' کے مطابق ۱۱۲۲ء کے بعد شخص مذکور کا زندہ رہنا مشکل (ناممکن) تھا مگر اس روایت کے مطابق وہ ابھی چاق و چوبند ہے حالانکہ قمری حساب سے اب اس کی عمر ساڑھے چھہتر سال اور شمسی حساب سے ۷۳ سال ہے اور ۱۱۳۰ء میں قمری حساب سے ۹۲ سال اور شمسی حساب سے 89 سال ہو گی۔ مشکل یہ ہے کہ ۱۱۲۲ء کے بعد خیام کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔

(۱۳) وصایا۔ وصایا کی روایت اکثر محققین کے لیے ناقابلِ قبول ہے۔ یہ بات درست ہے کہ تذکرہ نویسوں کے مطابق تینوں نہایت ذی فہم ہیں اور سلجوقی دربار میں ایک ہی زمانے میں موجود ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے خیام کا دور مشہور

ترین تذکرہ نویسوں کا دور ہے اور ان سب کی اس بارے میں خاموشی حیرت کا باعث ہے۔

(۱۴) حکیم (حکمت)۔ حکمت کا لفظ قرآن میں آیا ہے اور اسے "خیرِ کثیر" شمار کیا گیا ہے۔ مسلمانوں نے جب یونانی علوم و فنون کے ترجمے کیے تو مشہور یونانی علما (سقراط، افلاطون، ارسطو) کو حکیم کہا گیا۔ بعد میں یہ لفظ یونانی طب اور اس کے ماہرین کے لیے بھی استعمال ہونے لگا (حکیم اور حکمت) اور یونانی شفاخانوں میں حکما متعین کیے گئے جو جڑی بوٹیوں اور ان سے تیار شدہ ادویہ (سفوف، معجون، خمیرہ، شربت) سے علاج کرتے تھے۔ اہلِ علم کے نزدیک حکمت اب بھی خصوصی عطیۂ خداوندی ہے۔ بقولِ اقبال:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

(۱۵) ماوراالنہر۔ یہ وسط ایشیا کے دو بڑے دریاؤں جیحون اور سیحون کا درمیانی علاقہ مختلف تہذیبوں کا مسکن رہا ہے۔ دریائے جیحون (oxus) کو پار کرنا اس زمانے میں مشکل تھا۔ مسلمان ساتویں آٹھویں صدی میں ان علاقوں سے ہو کر چین کی سرحد پر پہنچ گئے تھے۔ چینیوں سے ایک جنگ کے بعد خلیفۂ وقت نے معاہدہ کیا کہ مسلمان اس سرحد سے آگے نہیں بڑھیں گے۔ وسط ایشیا کے مشہور شہر اور علاقے خوارزم، خیوہ، بخارا، سمرقند، تاشقند یہاں واقع ہیں اور صدیوں اسلامی تہذیب وثقافت کا مرکز رہے ہیں۔

(۱۶) تقویم (سال نامے)۔ ازمنۂ قدیم سے مختلف (کیلنڈر) تقویمیں رائج رہی ہیں۔ یہ زیادہ تر سورج کے لحاظ سے تیار کی جاتی تھیں۔ پہلے پہلے ۳۶۰ دن کا ایک سال اور ۵ دن عام تعطیل کے متعین کیے گئے۔ آہستہ آہستہ ۳۶۵ دن اور پھر ۱/۴ ۳۶۵ دن کا ایک سال مقرر کیا گیا۔ ایشیا میں مذاہب بھی بہت تھے اور تقویمیں بھی کئی رائج رہی ہیں۔ خیام کی 'تقویم جلالی' اتنی صحیح تھی کہ ہماری رائج الوقت عیسوی تقویم اتنی صحیح نہیں۔ ریاست حیدرآباد میں ایرانی سنہ (نام فصلی اور مہینے آذر، دی، بہمن... شہریور، مہر، آبان) اور ہندی اور ہجری سنین رائج تھے چنانچہ جب ہم ۱۹۳۷ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان پہنچے تو ہمارے "فصلی" سنہ تاریخِ پیدائش کو عیسوی میں تحویل کیا گیا۔ جو لوگ ۱۹۴۸ء کے پیشتر کی ریاست سے واقف نہیں انھیں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ یہ ریاست ہر طرح آزاد تھی (ماسوا بیرونی تعلقات) اور ہر لحاظ سے خوش حال اس کا اپنا ایک جدا کلچر تھا۔

(۱۷) صوفیا۔ یہ گروہ اہلِ یونان میں بھی تھا۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں میں بلند پایہ صوفیا گزرے ہیں۔ ہندومت میں بھی ایسے لوگ موجود تھے (مہابھارت میں ارجن دشمن پر تیر چلانے میں پس و پیش کرتا ہے تو کرشن اس سے کہتا ہے، "ان کے متعلقات الگ ہیں اس لیے اب وہ تمھارے 'جاتی' نہیں رہے"۔ پھر خدا تک رسائی کے سلسلے میں کہتا ہے، "علم میں جتنا ممکن ہے اضافہ کرو اور جسمانی خواہشات جس قدر ممکن ہو کم کرو تو پھر خدا تک پہنچ سکو گے"۔

(۱۸) ترجمۂ رباعی۔ تو مجھے جو کچھ بھی کہتا ہے اپنی کینہ پروری سے کہتا ہے۔ مجھے مسلسل ملحد اور بے دین جیسے القاب سے نوازتا ہے۔ میں بے شک اس بات کا معترف ہوں کہ جو ہوں سو ہوں مگر ذرا انصاف سے کہنا کہ کیا تجھے یہ سب کینہ پروری

(اور بیوہ گوئی) زیب دیتی ہے؟ (ترجمہ: عباس رضوی)

(۱۹) ترجمہ رباعی۔ اس دنیا میں (اور اس زمانے میں) دوستی اور اس کا نبھانا مفقود ہے، کسی اجنبی یا دیرینہ دوست سے الفت (کی توقع) نا ممکن ہے۔ اس زمانے میں بہتر یہی ہے کہ ہر شخص سے کنارہ کشی کی جائے اور دوری سے سب سے سلام و پیام کا رشتہ رہے۔ (ترجمہ۔ عباس رضوی)

(۲۰) رباعی جس کا تمہید میں ذکر کیا گیا ہے یہ ہے:

یک یک ہنرم بیں و گنہ دہ دہ بخش — ہر جرم کہ رفت حسبۃ للہ بخش
از باد ہوا آتش کیں را مفروز — ما را بسر خاک رسول اللہ بخش

اے پروردگار، میری اچھائیاں دیکھ اور میرے گناہوں کو درگزر کر اور اپنی رحمت دوام میں پناہ دے۔ میری خطاؤں پر مجھ سے ناراض نہ ہو اور مجھے اپنے (پیارے) رسول کی گرد پا سمجھ کر معاف فرما۔

(ہمیں اعتراف ہے کہ اس رباعی کو سمجھتے تو ہیں مگر اس کا خاطر خواہ اردو میں ترجمہ نہ کر سکے۔ مختصراً یہ کہ عام مسلمان کی طرح خیام بھی خطاؤں پر نادم ہے اور صرف رسول (مقبول صلعم) کے واسطے سے شفاعت کا خواہاں ہے)۔

maablib.org

بابِ دوم۔ عمر خیام کی شاعری

- زبانِ فارسی کا ایک سرسری جائزہ (گیارھویں صدی عیسوی تک)
- خیام کی شاعری کے داخلی اور خارجی عوامل
- حمد، نعت اور توحید
- جوانی، پیری و مرگ
- کوزہ، کوزہ گری و گلِ کوزہ
- قضا و قدر
- اصلاحی (پند و نصیحت)
- طنز و استہزا (شخصی)
- خرابات و مے کدہ
- مناجات

maablib.org

عمر خیام کی شاعری

ہر کو بہ سلامت ست و نانے دارد — وز بہر نشستن آشیانے دارد
نے خادم کسے بود ، نہ مخدوم کسے — گو شاد بزی کہ خوش جہانے دارد
(خیام)

ترجمہ: "ہر وہ شخص جسے صحت میسر ہے اور کھانے کو نان جویں اور رہنے کو ایک جھونپڑا (اور) نہ وہ کسی کا خادم ہے، نہ مخدوم سو وہ خوش قسمت ہے کہ اس کی زندگی رنج و الم سے پاک ہے"۔

قدیم فارسی کا ایک سرسری جائزہ[1]

ہر زبان اپنے ایک خاص ماحول میں جنم لیتی ہے اور ہر ماحول کا اپنا ایک جدا ارتقائی انداز ہوتا ہے جس سے زبان مسلسل اثر لیتی ہے اور نئے نئے قالبوں میں ڈھلتی رہتی ہے۔ وسط ایشیا میں تو کئی ہزار سال سے انسانی نقلِ مکانی کا ایک تلاطم برپا ہے اور اس تلاطم سے یہاں کی دو قدیم زبانیں سنسکرت اور فارسی بہت متاثر ہوئی ہیں۔[2] قدیم فارسی اور آٹھویں نویں صدی کی فارسی کی درمیانی کڑی پہلوی ہے (پروفیسر براؤن کا خیال ہے کہ لفظ پہلوی اس بات کا اظہار ہے کہ بیان کو ضبطِ تحریر میں لا کر بھی کس طرح خفیہ یا مبہم رکھا جائے)۔ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ مانی نے اسی قسم کی ایک طرز کو تصویروں میں ڈھال کر تحریر کا جامہ پہنایا تھا)۔ پہلوی اس طرح زبان سے زیادہ اندازِ تحریر ہے۔ پہلوی میں ہمیں تین قسم کی تحریریں ملتی ہیں:

۱) اوستا (پارسیوں کی مقدس کتاب) کے متن کے ترجمے
۲) دینی مسائل سے متعلق تحریریں
۳) متفرق عنوانات (و مسائل) پر تحریریں

متفرق مضامین (عنوانات) میں بعض خصوصی اہمیت رکھتے ہیں جیسے: (الف) یادگارِ زریران[3] شاہ نامہ گشتاسپ[4]، (ب) کرنامک اردشیر بابکاں (قصہ نوشیرواں و غلام)، (ج) کتاب شطرنج[5] و فرہنگِ پہلوی۔

پروفیسر آربری نے پہلوی زبان کا جائزہ کچھ یوں لیا ہے :

"....ساسانی دور کے ختم ہوتے ہوتے پہلوی زبان (فارسی) اپنے ارتقائی منازل(۹) طے کر کے اتنی سلیس اور شستہ ہو گئی تھی کہ آج کل (بیسویں صدی کا نصف اول) کی افغان پشتو میں بھی وہ روانی نہیں ہے"۔

پہلوی اور کلاسیکی فارسی میں شاہ نامہ کرنامک (۶۰۰ء) کی بڑی اہمیت ہے۔ اس شاہ نامے کی بنیاد پر (نویں / دسویں صدی عیسوی میں) دقیقی نے اپنا شاہ نامہ لکھنا شروع کیا مگر وہ ۱۰۰۰۰ ابیات سے زیادہ نہ لکھ پایا اور پھر فردوسی نے اسے زبانِ فارسی کے ایک شاہکار شاہ نامے کی شکل دی۔ دسویں صدی کے مصنف اسحاق ندیم (جن کی کتاب الفہرس (ت) اس وقت تک کی تحریروں کے لیے ایک سند کی حیثیت رکھتی ہے) کا بیان ہے کہ پہلوی میں کوئی سات طرز ہائے تحریر مستعمل تھیں اور جب مذاہب پر پابندیوں، سختیوں کا سلسلہ شروع ہوا تو دینی اور دوسرے ادب کو 'ہزروش' 'مانی' کے ذریعے پہلوی فارسی کو 'اوستا' کے حروفِ تہجی میں لکھ کر دور دراز علاقوں تک بھیجا جانے لگا۔ اس میں تقریباً ۱۰۰۰ علامتی الفاظ (حروف) استعمال کیے جاتے تھے۔

ظہورِ اسلام کے بعد ایشیا میں حالات تیزی سے بدلے۔ بیشتر علاقوں کے لوگ نہ صرف مسلمان ہو گئے تھے بلکہ عربی حروفِ تہجی سے وہ لوگ (قرآن، حدیث، فقہ وغیرہ کی وجہ سے) مانوس ہو گئے تھے اور اب عرب، عجم کے تال میل سے نئی فارسی کو عربی حروفِ تہجی (ترمیمات کے ساتھ) میں لکھا جانے لگا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ علوم و فنون (اور بالخصوص علومِ سائنس) کے لیے صدیوں تک عربی زبان کی اجارہ داری رہی تاہم ایران، خراسانِ بزرگ (اور ماوراالنہر) میں بھی ایرانی امیروں اور شاہوں کے زیرِ سایہ فارسی بدلتی، نکھرتی رہی۔ بول چال کے علاوہ مختلف زبانوں سے ترجمے فارسی / پہلوی میں کیے جانے لگے اور خود قدیم پہلوی ادب کا فارسی اور عربی میں ترجمہ ہونے لگا۔ کوئی دو صدیاں ایسی گزریں کہ فارسی نے عربی سے متاثر ہو کر شاعری کی مختلف اصناف میں نہ صرف بہت کچھ اضافہ کیا بلکہ تعلیمی، تکنیکی اور کاروباری اصطلاحات میں بھی بہت پیش رفت کی۔ اس اتصال اور تبادلۂ اصطلاحات (و مواد) کی کئی وجوہات تھیں :

۱) سنسکرت کی طرح عربی شاعری(۷) خاصی متنوع تھی اور اصناف شاعری میں رباعیات(۸) اور نظم پر خاصا زور تھا۔

۲) عرب اور عجم کے لوگوں کے (تعلیم، تدریس، تحقیق میں) اشتراک سے زبانوں کا متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا۔

۳) وسط ایشیا میں بہت سے امرا اور سلاطین ایرانی نژاد تھے اور ان کی وجہ سے فارسی کو فروغ ملنا ایک لازمی امر تھا۔

یہ نئی فارسی مشرقی اور شمالی علاقوں میں تیزی سے پروان چڑھی اور اس فارسی کو 'فارسی دری' کہا جانے لگا۔ گرامر، الفاظ کی ساخت اور استعمال میں آہستہ آہستہ کچھ تبدیلیاں آ رہی تھیں (آج بیسویں صدی میں بھی دری، افغان پشتو جیسے الفاظ اور اصطلا میں اسی مقامی تبدیلی کی غماز ہیں)۔ الفاظ کے ذخیرے میں اب عربی کے علاوہ، ماورا النہر کی سغدی اور مقامی ایرانی کے الفاظ بھی شامل ہونے لگے۔ اس طرح آٹھویں / نویں صدی میں عربی عالم اسلام کے لیے ایک نئی، وسیع زبان ہو کر ابھری اور ساتھ ہی فارسی نے امرا، درباروں اور دوسرے واسطوں (جیسے عوام سے تحریری ربط، ترجموں، عرب عجم کے میل ملاپ، مشرقِ بعید کی زبانوں کے اثرات) کے ذریعے عربی کے بعد دوسری زبان کا مقام حاصل کر لیا۔

نویں صدی کے ایک مصنف نے ایک ساسانی شاعر کا کچھ کلام نقل کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کی پہلوی بالکل نویں / دسویں صدی کی فارسی جیسی ہے۔ شاعر مذکور (بربَاد) شاہ کی تعریف میں قصیدہ خواں ہے اور اس میں یہ الفاظ استعمال ہو رہے ہیں: قیصر، خورشید، ماہ، خاقان، ابر، مان (من یا میں) پوشد۔ نویں صدی عیسوی فارسی زبان کی موجودہ شکل کا نقطۂ آغاز تھا۔ تیرھویں صدی کے ایک معروف تذکرہ نگار (عوفی) کے مطابق مامون کی مرو پر گورنری کی خوشی (۸۰۵ء) میں ابو العباس نے فارسی قصیدہ لکھا۔ 'تاریخِ سیستان' کا مصنف (گیارھویں صدی عیسوی) لکھتا ہے:

"جب امیر سفاری کو 'خوارج' پر فتح حاصل ہوئی تو اس کے معتمد واصف نے اس فتح کا جشن منانے کے لیے ایک بڑا فارسی قصیدہ لکھا۔ 'چہار مقالہ' کے مصنف نے نویں صدی کے ایک فارسی قصیدے کا ذکر کیا ہے جو بادغیس کے شاعر حنظلہؒ نے لکھا تھا"۔

نویں اور گیارھویں صدی کے درمیان ایران کے شمال مشرقی علاقوں (ماوراالنہر[9]) میں دری رفتہ رفتہ ایرانی کلچر کا ایک اہم جزو بن گئی۔ اس ضمن میں (اسدی کی گیارھویں صدی کی) مشہور لغت 'لغت فارس' بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ جس کے ذریعے وسیع تر ایران کے مغرب کے لوگ شمال مشرق کے علاقوں کا محاورہ اور رائج الوقت الفاظ کے معانی سمجھ سکتے تھے۔ اب یہ دری / فارسی انتظامی امور کے علاوہ سائنسی اور تکنیکی میدان میں الفاظ اور محاوروں کو سمو رہی تھی۔ گیارھویں صدی کے شروع میں قابوس وشمگیر کے اہلِ دربار نے عربی حروفِ تہجی میں "مرزبان نامہ" اور "نیکی نامہ" لکھے۔ یہ علاقہ طبرستان کا تھا اور وسطِ ایشیا اور خراسان بزرگ کی بڑی طاقتوں کی آپس کی کش مکش سے نسبتاً محفوظ تھا مگر دسویں صدی میں ایران و خراسان کے علاقوں میں فارسی جوش و خروش سے پروان چڑھ رہی تھی (ص ۱۸۵)۔ اس دوران فارسی نظم پہلے بلاردیف و قافیہ (آزاد) لکھی گئی، پھر اس میں ردیف و قافیہ کے ساتھ اوزان اور بحروں کا باضابطہ استعمال ہونے لگا۔ عربی نظم کی بحریں آسان اور متوازن تھیں چنانچہ دسویں صدی ایرانی درباری شعرا عربی اور فارسی دونوں سے خوب آشنا تھے۔ عربوں میں قصیدہ گوئی عام تھی۔ قصیدے میں الفاظ کا شکوہ، مبالغہ آمیزی اور الفاظ کے تنوع پر زور ہوتا تھا۔ اہلِ فارس نے عربی قصیدے میں چاند لگا دیے، پھر اہلِ عرب سے غزل مستعار لی اور یہ صنفِ سخن عجمی مزاج کے عین مطابق ثابت ہو اہلِ ایران میں روایت کا عنصر ہمیشہ سے موجود تھا۔ غزل میں اس رومانیت کو نظم کرنے کا نادر موقع مثنوی، رباعی وغیرہ کی اصناف ایران میں پہلے ہی سے موجود تھیں۔

اب آیئے کچھ فارسی نثر کی تدریجی ترقی کا (عمر خیام تک) جائزہ لیں۔ دسویں اور گیارھویں صدی فارسی میں کہیں کہیں مقامی اثر زیادہ نمایاں ملتا ہے بالخصوص جب ہم وسطِ ایران سے شمال مغرب اور ماوراالنہر کے مشرقی علاقوں کی تحریروں کو دیکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں کچھ اہم تصانیف 'حدود العالم' (جغرافیہ)، 'تاریخ طبری' (مشہور عربی کتاب کا فارسی ترجمہ)، 'کتاب التعارف' (صوفیانہ) قابلِ ذکر ہیں مگر عرصے میں بیشتر کام فارسی نثر یا عربی کتب و لغات کا ترجمہ ہے یا پھر ان کاموں پر حواشی۔ البتہ اس عرصے میں امرا اور شاہی درباروں نے اہلِ علم کی جو پذیرائی کی اس کے تحت فارسی (نثر و نظم) کو بڑا فروغ ملا۔

فارسی جدید: ایرانی حکمرانوں کی علم دوستی اور علم نوازی میں سب سے پہلے آلِ طاہر کا نام

ہے۔ خلیفۂ عباسی سے نیابت کی وجہ سے اس خاندان نے عموماً ایسے علما کی ہمت افزائی کی جو عربی میں مختلف عنوانات پر لکھ رہے تھے۔ آل سفاری (جن کا تعلق سیستان سے تھا) اپنے دور عروج میں فارسی ادیب اور شعرا کی امداد اور ہمت افزائی کرتے رہے مگر اس دور کی فارسی پر مقامی اثر زیادہ غالب ہے۔ آل سامانی نے (جن کا دور خیام کی پیدائش سے نصف صدی پہلے ختم ہوا) مشرقی ایران اور توران کے بڑے حصوں کو اکٹھا کر کے ایک وسیع، منظم اور طاقت ور سلطنت قائم کی اور ان کی ایک خصوصیت علم پروری ہے۔ آل سفاری کی طرح انھوں نے رعایا پروری سے کام لیا اور یہ بھی ثابت کر دیا کہ ایران اور اسلام نہ صرف یک جا رہ سکتے ہیں بلکہ مسلمانوں سے بالعموم اور زبانِ عربی سے بالخصوص اہلِ ایران اور زبانِ فارسی کو بڑے فائدے ہیں۔ وسطِ ایشیا کے ایک مشہور تذکرہ نویس حمد اللہ مستوفی نے لکھا ہے:

"اس زمانے میں فارسی سے زیادہ عربی پر زور تھا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آل سامان نے ہر دو زبانوں کی ہمت افزائی کی اور اس طرح ایرانی کلچر کو ایک نیا رنگ دیا"۔

ان کا کتب خانہ ایشیا کا (اپنے وقت کا) بہترین کتب خانہ تھا اور ان کے دربار میں ابنِ سینا، البیرونی جیسے قد آور علما اپنی علمی صحبتیں گرم کرتے تھے۔ اسی عرصے میں فارسی زبان کا پہلا مستند شاعر رودکی (م) ابھرا اور اب "فارسیِ جدید" (عربی حروفِ تہجی کے ترمیم شدہ انداز میں) ایران کے کلچر (ثقافت) کا ناقابلِ فراموش حصہ بن گئی تھی۔ تذکرہ نگار (عوفی) سامانی دور کے ۲۸ شعرا کے نام گنواتا ہے جو (سب کے سب) عربی اور فارسی پر یکساں عبور رکھتے تھے۔ اسی سامانی دور کا ایک اور شاعر دقیقی بھی قابلِ ذکر ہے۔ اسے ایک فارسی مثنوی لکھنے پر مامور کیا گیا تھا۔ ابھی اس نے ہزار اشعار ہی لکھے تھے کہ اسے نامعلوم افراد نے قتل کر دیا۔ خود ایک سامانی بادشاہ (منصور بن نوح) شاعر تھا جس کے کچھ اشعار اور ایک رباعی تذکروں میں محفوظ ہے۔ شاہد بلخی (جس نے رودکی پر نوحہ لکھا) اور ابوالحسن گورگانی نے شاعری کا دائرہ تصوف تک وسیع کر دیا۔ اس زمانے کی شاعری کی بحریں عربی شاعری کی بحروں سے ملتی جلتی ہیں۔ جدید فارسی کے شعرا نے بعض عربی بحروں کو ترک کر کے بعض نئی بحریں اپنائیں اور بعض جگہ قطعہ، رباعی، دوبیتی نے مثنوی اور نوحے کی جگہ لے لی۔

جب آل غزنہ نے ایران و توران کا بیشتر علاقہ فتح کر لیا تو محمود غزنوی نے (آل سامان کی طرح) علما کو اپنے دربار میں اکٹھا کرنا شروع کیا، پھر شعرا کے لیے ایک نئے اعزاز "ملک الشعرا" کا اہتمام کیا گیا۔

لب تو شعر اور علما کا یہاں ایک میلہ لگ گیا۔ غزنوی دور کا ایک اہم شاعر عنصری ہے (جسے منظر کشی کمال حاصل تھا)۔ فرخی اور منوچہر بھی دربار میں اپنا ایک مقام رکھتے تھے۔ ہندی کلام کے عربی تراجم بدولت فارسی میں NARRATIVE POETRY کا آغاز ہوا۔ یہ کام کلیلہ و دمنا اور سندھ نامہ سے شروع ہوا اور مشہور مثنویاں "آفریں نامہ"، "شاد خت و عین الحیٰوۃ"، "وامق و عذرا" اسی جدید فارسی میں لکھی گئیں۔ فارسی مثنوی (جس کا آغاز سامانی دور میں ہو چکا تھا) "شاہ نامہ فردوسی" کے روپ میں اپنے کمال کو پہنچی۔ طوس کے اس نامور شاعر نے (جسے امرائے طوس کی مدد حاصل تھی) کوئی تیس سال لگا کر پچاس ہزار ابیات مشتمل یہ مثنوی (غالباً ۱۰۲۵ء میں) مکمل کی۔ اس شاہ نامے میں پہلوی، ساسانی، قدیم ایرانی نقوش نمایاں ہیں اور بعد کے زمانے کی ایک کڑی ہے بلکہ دنیائے ایران پر فردوسی کا ایک بڑا احسان ہے کہ اس نے قدیم و جدید ایران کو تشبیہات، استعاروں، تاریخی واقعات، وقائع نگاری، منظر کشی اور پُر شکوہ انداز کے ذریعے ایک حیاتِ تازہ بخشی۔ ہزار سال بعد آج بھی اس فارسی سے اہلِ فارس اسی طرح لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس طرح فردوسی کے وقت لوگ محظوظ ہوئے ہوں گے۔ یہ مثنوی ہر لحاظ سے دنیائے ادب کے شاہکاروں[۸] میں شامل ہوتی ہے۔

خیام کی شاعری کے داخلی اور خارجی محرکات:

شاعری انسانی جذبات اور احساسات کا ایک عکس ہوتی ہے۔ یہ عوامل انسان کے ماحول اور اس کی نفسیات سے مسلسل متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے کسی شاعر کے کلام کا جائزہ لینے سے قبل ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کس ماحول کی پیداوار ہے، اس کے لاشعوری اور شعوری تجربات کیا ہیں، شعوری منزل پر اس کا میلان کن معتقدات کی طرف ہے، یہ معتقدات اس کے گرد و پیش کے حالات کے منافی ہیں یا موافق، اس کے قریب ترین لوگ، دوست احباب، شاگرد اور دوسرے ساتھی کس قماش کے ہیں عملی زندگی کے وہ کیا حوادث ہیں جن سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوا ہو، کیا اسے اپنی ذہنی کاوشوں میں ماحول سے مدد مل رہی ہے یا یہی کاوشیں دوست سے زیادہ اس کے دشمن پیدا کر رہی ہیں، کیا طبعی طور پر وہ نہایت سنجیدہ ہے یا صرف رونقِ محفل بننے پر مطمئن ہے، کیا وہ اپنے جذبات اور احساسات کو صرف اپنے

ذہن میں محفوظ رکھتا ہے یا پھر برملا ان کا اظہار کرنے کا قائل ہے۔

عمر خیام کا ہم ایک سرسری جائزہ لے چکے ہیں۔ یہاں اس قدر لکھنا کافی ہوگا کہ خیام جب شعوری منازل طے کر رہا تھا تو اس وقت دو چیزیں زیادہ نمایاں تھیں (۲):

۱) اسلام: اسلام جس نے قرونِ اولیٰ میں ہر فلسفے کو سمویا تھا (جیسے ہندی، یونانی، پہلوی) اس کی تشریحات کے سلسلے میں مختلف فرقے ابھر آئے تھے۔ پہلے فقہی مسائل کے فرقے تھے، پھر تاویلِ قرآن، سائنس اور مذہب، فلسفہ اور مذہب اور مختلف ادیان کی تعلیمات کے تاثرات جیسے عوامل کی وجہ سے خوارج، اسماعیلی باطنی، متکلمین، معتزلہ اور اشاعرہ جیسے گروہوں کا وجود عمل میں آیا اور وقت کے ساتھ ساتھ پہلے خوارج، پھر معتزلہ اور بعد میں اشاعرہ نے حکمرانِ وقت کے درباروں میں رسوخ حاصل کیا اور اس بلندی سے انھوں نے اپنے نظریات نشر کرنا شروع کیے۔ ان ساری متفرق تحریکوں میں دو زیادہ نمایاں تھیں۔ ایک اخوان الصفا جنھوں نے پسِ پردہ رہ کر دینی امور کو عقلی جامہ پہنا کر خطبات اور رسالوں کے ذریعے اپنے عقائد کو دور دور تک پہنچایا۔ دوسرا گروہ صوفیوں کا تھا۔ صوفی قدیم یونان اور آریائی ہند سے لے کر عمر خیام تک بھی (اور اس کے بعد بھی) ایران، توران، وسطِ ایشیا، مشرقِ وسطیٰ اور برِ صغیر ہند میں جگہ جگہ موجود تھے، ان میں قومیت اور نسل کا امتیاز نہ تھا اور ان سب کا محور ترکِ دنیا اور حصولِ علم (خصوصاً علم لدنی) جیسے دو اہم زاویے تھے۔ جب آلِ غزنہ نے بالخصوص (اور بعد کے سلاطین نے بالعموم) آزادیِ افکار پر قدغن لگا دی تو صوفیا اور دوسرے اہلِ نظر ان علاقوں سے ہجرت کر گئے۔ خیام نے ہوش سنبھالا تو خراسان میں پھر بھی کچھ صوفیا موجود تھے (خیام کی پیدائش سے پہلے شاید بلخی، ناصر خسرو مشہور صوفیا تھے)۔

۲) خیام اور بو علی سینا: بو علی سینا خیام کی پیدائش سے پہلے گزر چکے تھے مگر ان کے فلسفیانہ رجحانات اور معتقدات سے خیام نے کافی اثر لیا۔ ہم بو علی سینا کو بحیثیتِ حکیم جانتے ہیں مگر ان کے مابعد الطبعیاتی رجحانات (اور بالخصوص انسان کی موت کے بعد روح کے تدریجی ارتقائی سفر) سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں۔ چونکہ ابنِ سینا کے ایک شاگرد سے خیام نے فلسفے میں رہنمائی لی اس لیے ہم یہاں ابنِ سینا کے اس فلسفیانہ رجحان کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ امر اس لیے بھی ضروری ہے کہ خیام کا اس

میدان میں پہلا کام ابنِ سینا کے خطبے کا فارسی ترجمہ تھا۔ پھر جب اس نے فلسفے کی طرف توجہ کی تو نثر اور رباعیات دونوں میں روح اور اس کی بالیدگی اور ازلی نور سے اس کی وابستگی کا ذکر ملتا ہے اور یہ بھی سینا کے خاص موضوعات تھے۔ بو علی سینا کی 'الشفا' روح' (حصہ اول)[۳] اس کے مابعد الطبعیاتی رجحانات پر اچھی کتاب ہے۔ اس کی اس نوع کی اور کتابیں اور رسالے ہیں جنھیں انسانی روح کے ارتقا، تزکیہ اور ابدی روح کا تجلیات کے ذریعے عرفان کا ذکر ہے۔

بو علی سینا پر حضرتِ بو سعید کا بڑا اثر تھا۔ ایک مرتبہ بو علی سینا حضرتِ بو سعید کے پاس حاضر ہوئے۔ باتوں باتوں میں علم طبعیات کے اصولوں اور کششِ ثقل کا تذکرہ چل نکلا بو سعید کے پاس پانی سے آدھا بھرا ہوا پیالہ تھا، وہ انھوں نے الٹ دیا۔ پانی نیچے نہیں گرا۔ بو علی سینا سے کہا، "جب تم اپنی سائنس سے اس مسئلے کا حل تلاش کر لو گے تو پھر تمھاری طبعیات کے متعلق بات چیت ہو گی"۔ بو سعید کے انتقال پر ان کے مزار کی تختی کے لیے بو علی سینا نے جو کتبہ لکھا اس کا اردو ترجمہ کچھ یوں ہے (صوفی بو سعید کے پہلو میں ابنِ سینا کا مزار ہے):

> "خالق ہی ہمارے ہر خیال (جسے دل میں رکھا جائے یا جس کا اظہار کیا جائے) کا مرکز ہونا چاہیے اور اسی پر ہمیں برملا یا غیر شعوری طور پر) تکیہ کرنا چاہیے کیونکہ خالق ہر شے میں (جو دکھائی دے یا پوشیدہ ہو) جلوہ گر ہے اور زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہر جگہ موجود ہے۔ ہر شے آفریدگار کی یکتائی اور وحدت کا مظہر ہے اور جب نفس اس منزل پر پہنچتا ہے تو قدرت کی طرف سے اسے منزلِ اول کے طے کرنے کا مرتبہ بخشا جاتا ہے اور روحِ انسانی دوسری دنیا کی ارواحِ لطیفہ سے ملنے کے لیے بے قرار ہو جاتی ہے۔ اب اسے دنیا کے سارے جھمیلے، مرتبے، اعزازات بے قیمت معلوم ہوتے ہیں اور اب انسانی روح کو ان دنیوی مکافات کی بے ثباتی کا بہتر شعور نصیب ہوتا ہے جیسے کوئی بلندیوں سے پستیوں کی طرف نظر کرے تو اسے احساس ہو گا کہ دنیوی اسناد خام خیالی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے"۔

ہم خیام کی زندگی کے تحت لکھ چکے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کے آخری دن بھی بو علی سینا کی "الشفا (اور خصوصاً باب 'وحدت و کثرت') کے مطالعے میں مصروف تھا۔ ہمارے خیال میں خیام کی رباعیات

کے اسلوب کا ایک بڑا (خارجی) محرک بو علی سینا سے اس کی وابستگی تھی۔ ہم اسی ضمن میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عمر کے ایک حصے میں ایک بزرگ سے (ملاحظہ ہو ص ۵۷) خیام کو کچھ فیض پہنچا تھا اور خود ان کا صوفیا اور متکلمین کے بارے میں جو علم تھا وہ بھی اس دور کے خارجی عوامل کی چھوٹی بڑی شاخیں تھیں۔

عمر خیام کی شاعری کا دوسرا خارجی عامل علم فلکیات و نجوم سے اس کی دلچسپی اور دیرینہ وابستگی ہے۔ اس نے یونانی علم فلکیات پر بہترین کتاب 'المجسطی' کے درس لیے تھے۔ یہ کتاب دراصل یونانیوں کی صدیوں کی کاوشوں کی ایک منظم اور مبسوط قاموس تھی (اس کے مختلف زبانوں میں اس وقت بھی تراجم موجود تھے)۔ پھر ملک شاہ سلجوقی کے زمانے میں جب آب و ہوا، فلکی جداول اور تقویم پر کام شروع ہوا تو خیام حیثیتِ ناظم رصدگاہ تنظیمی امور میں عملی دلچسپی بھی لے رہا تھا اور خود فلکیات پر کام بھی کر رہا تھا۔ یہ بدیہی بات ہے کہ خیام نے اپنے پیشرو مسلمان فلکیاتی ماہروں کے کام کا بھی مطالعہ کیا ہوگا۔ الخوارزمی کی طرح خیام کو ستاروں اور سیاروں کا علم تھا اور جب اس نے نیا کیلنڈر (تقویم جلالی) تیار کیا تو اس کی گردشِ افلاک و انجم پر اتنی مہارت ہو گئی تھی کہ وہ تقویم آج کی رواں عیسوی تقویم سے زیادہ صحیح تھی۔ آٹھویں اور گیارھویں صدی کے درمیان خراسان (اور وسط ایشیا) میں چھوٹی بڑی بہت سی رصدگاہیں ابھریں (جن میں اولین آٹھویں صدی کی شمیہ اور قاسیون تھیں۔ شمیہ الخوارزمی کے تحت اور قاسیون مستند انجم شناس علی کے تحت تھیں) مگر جب خیام کا ستارہ زوال پر آیا تو وہ ان ساری فلکی کاوشوں سے ہٹا دیا گیا۔ شاید یہ وجہ بھی ہے کہ اس کی شاعری میں جہاں جہاں گردشِ افلاک کا ذکر ہے وہیں ساتھ ہی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ خیام اس گردش کو لاحاصل سمجھتا ہے۔ ہم کوشش کریں گے کہ آگے چل کر خیام کی افلاک سے متعلقہ رباعیات کی مزید توضیح کر سکیں۔

خیام کی شاعری کا تیسرا خارجی عامل اس کا سیاسی / سماجی ماحول ہے۔ دسویں صدی میں آلِ سامان علم کی قدر شناسی اور پرورش کر رہے تھے۔ ان کے دربار میں ہر خیال اور ہر رنگ کا شخص موجود تھا۔ ان میں الخمار، بو علی سینا، البیرونی، ابو نصر جیسے علما ریاضی، ہندسے، حکمت، فلسفے اور دیگر سائنسی علوم پر بحث کر رہے تھے۔ خود شاہِ وقت (جیسے نوح بن منصور سامانی) ان مباحثوں میں دلچسپی لیتا اور عملاً شریک ہوتا تھا۔ اس سے قبل آٹھویں / نویں صدی میں خلفائے عباسیہ کا یہی رویہ تھا۔ دربار اور رصدگاہوں

میں سنسکرت اور پہلوی، یونانی اور عبرانی غرض ہر قبیل کے لوگ اور ہر قسم کا نظریہ زیر بحث تھا (اس میں شک نہیں کہ ایسے بھی دور آئے جب جبر و قدر کے مسئلے پر، قرآن کے حادث ہونے یا نہ ہونے کے نظریے پر ہزاروں قتل کر دیے گئے)۔ مامون نے بچپن میں ہی قرآن[۱۵] ختم کیا تھا اور تخت پر جلوہ افروز ہونے سے پیشتر کئی علوم کا ماہر گنا جاتا تھا۔ مختصر یہ کہ فرماں روائے وقت اہل علم کی تعظیم و تکریم کرتے، دامے، درمے، سخنے ان کی مدد کرتے اور افزائش علم کے لیے ایک سازگار ماحول تیار کرتے تھے پر جب مختلف النوع تحریکیں اٹھیں اور علم پر قدغن لگا دی گئی تو علما کو ایسے مربی اور سرپرست کی تلاش میں ہجرت کرنی پڑی جو علمی کاوشیں اور باہم متصادم نظریے برداشت کر سکیں۔ خیام کی پہلی ہجرت اسی نوع کی تھی اور وہ ابو طاہر کی سرپرستی میں اپنے کام کے دیباچے میں یہاں تک کہہ جاتا ہے کہ اگر یہی حال رہا شاید علم دنیا سے اٹھ جائے۔ بعد ازاں دربار سلجوق میں اور بالخصوص طوسی جیسے عالم وزیر یا مدبر کے زمانے میں وہ علمی حلقوں میں شامل ہوتا اور پھر جبر و مقابلہ، ہندسہ، طبعیات، فلکیات، مابعد الطبعیات پر کام سے شاید اسے فرصت نہ ملتی ہو مگر جب طوسی کا دور ختم ہوا، دربار پر اشاعرہ نے رسوخ جما لیا، خیام کو رصدگاہ سے چھٹی ہو گئی تو پھر یہ تنہا پسند اپنے سارے رنج والم، فلسفیانہ خیالات اور تلخ تجربوں کو پہلے نثر اور پھر نظم میں سموتا گیا۔

خیام کی شاعری کے داخلی عوامل: سوامی جی نے خیام کا جو زائچہ تیار کیا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدرت نے خیام کے خمیر میں خوبیاں اور خامیاں اکٹھی کی تھیں اور خیام کے دوران حیات سیاروں کے اپنے مقام، سورج اور دوسرے سیاروں سے فاصلے اور مختلف برجوں میں (زندگی کے خاص مرحلوں پر) موجودگی سے یہ اثر مختلف صورتوں میں نمایاں ہوئے ہیں۔ آیئے، پہلے اس زائچے کے محاسن کا ایک مختصر جائزہ لیں، پھر ان مصائب کا جو ان سیاروں کے مقامات سے منسوب کیے جا سکتے ہیں اور آخر میں یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ اس کی شاعری کس حد تک ان نقوش کا دھندلا یا نمایاں عکس ہے (یہاں یہ واضح کر دیں کہ علم نجوم غیر سائنسی بنیادوں پر ہے پر لاکھوں انسان اس پر اعتقاد رکھتے ہیں)۔

عمر خیام کے زائچے کے محاسن[۱۶] و معائب: پہلا برج: برج جوزہ میں عروج کی بنا پر یہ شخص نیک، ذہین اور اپنے جذبات و احساس کا اظہار کرنے والا ہوگا۔ اس کی زندگی، علمی اور ذہنی صلاحیتوں سے

حزین ہوگی۔ سورج کی اس برج میں موجودگی اس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ اس شخص کا رنگ روپ سانولا، صحت اچھی، سینہ کشادہ مضبوط دانت اور نہایت اچھا حافظہ ہوگا۔ اس میں برملا جواب دینے کی اچھی صلاحیت ہوگی اور لوگوں کی شرکت میں اس کا ہر کام اپنے انجام کو پہنچے گا۔ سیارہ عطارد کی موجودگی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک موجد ہوگا، نئے کام کرے گا اور ان میں نامور ہوگا۔ اس کی سوچ مفید اور بامقصد ہوگی اور اس میں تعصب نام کو نہ ہوگا۔ یہ شخص بہت سفر کرے گا اور تحصیلِ علم میں غرق رہے گا۔ سورج اور عطارد کے یہاں اکٹھا ہونے کا یہ اثر ہوگا کہ آخرِ عمر تک اس کا دماغ اور ذہن اپنا کام کرتے رہیں گے۔ یہ شخص دین اور فلسفے میں ناموری حاصل کرے گا۔ مشتری کے اس برج میں تثلیثی (ملاحظہ ہو حاشیہ) مقام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص کو بادشاہ نوازیں گے اور یہ مجرد زندگی گزارے گا۔

دوسرا برج: زحل کے مقام سے غربت کا اظہار ہوتا ہے۔

تیسرا برج: مریخ و زحل کے مقامات بتاتے ہیں کہ اس کے بھائی بہن نہیں ہوں گے۔

چوتھا برج: یہاں سورج اور عطارد عروج پر ہیں یعنی اس کی ماں کی بہت عمر ہوگی۔

پانچواں برج: کوئی اولاد نہیں ہوگی۔

چھٹا برج: اس برج کا مالک دوسرے برج میں ہے۔ اس کے دشمن ہوں گے مگر اسے ایذا نہ پہنچا سکیں گے۔

ساتواں برج: مشتری اور زحل کے مقامات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی شادی نہیں ہوگی۔

آٹھواں برج: مشتری اور پھر کچھ عرصے بعد زحل اس برج کے حکمراں سیارے ہوں گے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شخص کی زندگی نہ صرف طویل ہوگی بلکہ اسے موت نہایت سکون کی حالت میں آئے گی۔

نواں برج: اس برج کا حاکم سیارہ مشتری ہے اور مشتری کا یہاں قیام بھی زیادہ ہے۔ اس کیفیت سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ شخص مذکور فلسفی ہوگا، ساتھ ہی وہ ایک دینی عالم اور عالم باعمل ہوگا، اپنے معتقدات کا سختی سے پابند ہوگا، شاہانِ وقت اس کی قدر کریں گے اور اعزازات سے نوازیں گے۔

دسواں برج: اس برج میں پہلے دو تہائی وقت کا حاکم سیارہ زحل ہے اور تیسرے حصے کا حاکم مشتری۔ بیشتر وقت زحل کے زیرِ اثر رہنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ شخص اپنا زیادہ وقت تنہائی میں گزارے گا۔

گیارھواں برج: اس برج میں زیادہ وقت کے لیے کسی سیارے کی عمل داری نہیں ہے۔ اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ شخص اپنی ذات میں مطمئن اور عیاشیوں سے دور رہے گا۔ کچھ عرصے کے لیے اس برج پر سیارہ نیپچون کی حکمرانی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص تصوف اور علم لدنی کی طرف مائل رہے گا۔

بارھواں برج: اس برج میں بھی سیارے زیادہ تر بے اثر مقامات پر ہیں۔ ان سب سیاروں کے بارہ برجی مقامات اور اثرات کا اختصار کچھ یوں ہے:

"ایک متوسط (غریب) خاندان کا فرد جس کا نہ کوئی بھائی نہ بہن، مزاج میں سکون، کام کی صلاحیت پر خود سے جو کام کرے سو ادھورا، نہ شادی ہوگی (اور نہ اولاد) اور مجرد زندگی گزارے گا، اپنے خیالات کے بے باکانہ اظہار سے لوگوں کو دشمن بنالے گا تاہم وہ اس کا کچھ نہ بگاڑ سکیں گے، اعزازات ملیں گے اور چھن جائیں گے اور بالآخر وہ تصوف (فلسفے) میں ڈوب کر زندگی گزارے گا اور موت سکون سے آئے گی"۔

آیئے، اب یہ دیکھیں کہ ان میں سے کون سے عناصر اس کی شاعری کے داخلی عوامل شمار کیے جا سکتے ہیں۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ اس کی تنگ مزاجی، تصوف کی طرف قدرتی رجحان، تنہائی اور تجرد ایسے داخلی عوامل ہیں جن سے اس کی شاعری متاثر ہوئی ہوگی۔

خیام اور تنہائی[۱۸]: ہمیں عمر خیام کی زندگی سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ماں باپ کی اکلوتی اولاد تھا، پھر جوان ہوتے ہوتے باپ بھی دنیا سے چل بسے[۱۹]۔ مشرقی ماں کا ہمیں آپ کو اچھا اندازہ ہے۔ لڑکے کی ہمت افزائی تو وہ کر سکتی ہوں گی پر اس کی اندرونی تنہائی کا ماں کے پاس کیا علاج تھا۔ خاندان بھی متمول نہ تھا (عزیزوں رشتے داروں کا بھی پتا نہیں کتنا اور کیسا تعلق تھا)، پھر قدرت نے ذہن کے ساتھ ساتھ

سرشت میں تنک مزاجی عطا کی تھی۔ دینی علوم میں دست گاہ تھی مگر جھوٹے عالموں، منافقوں سے نفرت تھی۔ اس زمانے میں حصول تعلیم کا مسئلہ تو انسان کی اپنی صلاحیتوں پر منحصر تھا۔ درس گاہیں عام طور پر اوقاف پر چلتی تھیں اور یوں بھی ایسے علما موجود تھے جو شوقین جوانوں کو مفت درس دے سکیں۔ ہر تعلیم کے بعد روزگار کا مسئلہ اتنا آسان نہ تھا۔ علما کے لیے علم دوست آجر، سلطان اور دربار کے علم دوست وزرا تک رسائی، رسوخ سے ہی ہو سکتی تھی یا پھر اگر اس نے کسی معروف علمی میدان میں نام پیدا کیا ہو تو وہ ایک پروانۂ راہداری بن جاتا تھا۔ ایسی صورت میں خیام جیسے شخص کے لیے تلاشِ معاش کا مسئلہ مشکل تھا۔ اس میں شک نہیں کہ خوارزمی کی طرح اس نے بھی جبری / ہندسی مسائل پر رسالے لکھ کر بالآخر ایک مربی تلاش کر لیا مگر اس کے لیے نیشاپور چھوڑنا پڑا۔ دو سال بعد ہی ایک وسیلے سے (جن کا ذکر ہو چکا ہے) وہ واپس نیشاپور آ گیا اور اسے عہدے اور اعزاز بھی مل گئے تاہم اسی اثنا میں اپنے فلسفے اور اپنی صاف گوئی سے اس نے دشمن بھی پیدا کر لیے۔ یہ اس کی بدقسمتی تھی کہ ننھے سلجوقی سلطان کے علاج اور "کیفیت" کے سلسلے میں تلخی پیدا ہوئی۔ سنجر نے اسے کبھی معاف نہیں کیا اور ادھر سلجوق سلطان ملک شاہ کی آنکھ بند ہوئی اور سنجر تخت نشیں ہوا تو خیام کو سارے عہدوں، منصبوں اور اعزازات سے محروم کر دیا گیا۔ ابھی اس کی عمر پینتالیس سال کی تھی اور اسے فلکیات، جبر و مقابلہ، ہندسہ، فلسفہ اور علومِ دینی پر عبور حاصل تھا۔ دربار سے الگ ہوا تو اسے پھر سہارے کی تلاش ہوئی۔ ایک امیر کی سرپرستی تو مل گئی پر ایک بار پھر نیشاپور (اور اصفہان جہاں اس نے رصدگاہ میں تاریخی کارنامے انجام دیے تھے) چھوڑنا پڑا۔ ویسے بھی وہ فلسفے اور پھر تصوف کی طرف مائل تھا، اب رجحان زیادہ ہو گیا ہو گا اور کچھ تنہائی میں بھی اضافہ ہو گیا ہو گا۔ غالباً یہ دور اس کی شاعری کا بھرپور دور رہا ہو گا۔ ظاہر ہے کہ ایسا شخص جو یکایک ذمے داریوں سے الگ کر دیا جائے یقیناً فکرِ بے ثباتیِ دنیا اور تنہائی کا شکار ہو گا۔ یوں بھی خیام فطرتاً نہایت سنجیدہ، دین دار اور اپنے معتقدات میں پختہ تھا۔ اس کی روزمرہ زندگی کی جو دو چار روایتیں ملتی ہیں وہ بھی یہی ظاہر کرتی ہیں۔ مثلاً :

۱) مرو کے حمام میں بیٹھا خیام اپنی باری کا انتظار کر رہا ہے، ساتھ ہی بیٹھے ہوئے ایک شخص سے گفتگو ہو رہی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ معوذتین (قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس) میں الفاظ کی

تکرار کیوں کی گئی ہے۔ راوی کے مطابق خیام اس مسئلے پر اتنا کچھ کہتا ہے کہ اگر کوئی لکھے تو کتاب بن جائے۔

۲) ایک شہزادے کے محل میں مدعو ہے۔ محفلِ عیش و طرب جاری ہے مگر خیام کسی اور دنیا میں ہے۔ نظامی سے کہتا ہے کہ میرا مزار ایسی جگہ ہوگا جہاں موسم بہار میں پھول کی پتیوں کی بارش سے میری قبر ڈھک جائے گی۔

۳) علما کی صحبت گرم ہے۔ قرآن اور تفسیر کے کسی پہلو پر بات ہو رہی ہے۔ سامنے سے آتے ہوئے خیام کو دیکھ کر صدرِ محفل کا ارشاد ہوتا ہے، "لیجیے، وہ شخص آگیا جو ان مسائل کو ہم سب سے بہتر جانتا ہے"۔ عمر خیام اس مباحثے میں شریک ہو کر اپنی اہلیت کا سکہ منوا لیتا ہے۔

۴) امام غزالی (جو اپنے وقت کے اکابر علما میں شمار کیے جاتے ہیں اور جن کا نام اردو زبان و بیان میں علم کے مترادف[۸] ہے) آتے ہیں اور خیام سے قرآن کے بارے میں ایک مسئلہ پوچھتے ہیں۔ جب تسلی ہو جاتی ہے تو (اظہارِ تشکر کے طور پر) کلام اللہ کی یہ آیت پڑھتے ہیں: "حق آیا اور باطل زائل ہو گیا۔ بے شک باطل زائل ہونے کے لیے ہی ہے"۔ (ترجمہ: عباس رضوی)

۵) شاگرد (اپنے والد کے ساتھ) خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ اس سے اقلیدس کا ایک مسئلہ پوچھتے ہیں اور تسلی بخش جواب پر اسے مرحبا کہتے ہیں کہ جیسا باپ ویسا بیٹا۔

یہ واقعات یہاں دہرائے گئے ہیں مقصود یہ ہے کہ کسی راوی، شاگرد یا تذکرہ نگار سے کہیں یہ ذکر نہیں ملتا کہ خیام صرف عیش و طرب میں مصروف ہوں، ان کے گھر کوئی محفل بجی ہو۔ برخلاف اس کے ہر روایت میں وہ ایک سنجیدہ عالمِ دین اور با وقار شخصیت کے روپ میں نظر آتے ہیں۔ انھیں جھوٹے علم، جھوٹی تعریف اور منافقت سے نفرت معلوم ہوتی ہے اور ہماری اس دنیا میں ایسا شخص بڑی حد تک یکہ و تنہا رہ جاتا ہے۔

خیام کے فلسفے اور صوفیانہ رجحان نے اس کی تنہائیوں میں اضافہ کر دیا تھا۔ اندرونی طور پر خیام ایک مضبوط شخصیت، ایک اعلیٰ ذہن اور ایک خاص طرزِ فکر کا مالک تھا مگر بیرونی خلفشار کا اس کے پاس کیا علاج تھا۔ اسلام ایک سیدھا سادہ مذہب ہے اور قرآن (عربی داں حضرات کے لیے اور بالخصوص ان صحاب کے لیے جو عربوں کی روایات اور دیرینہ عربی سے واقف ہوں) ایک آسان کتاب ہے مگر قرآن

کی تفہیم مختلف زاویوں اور سطحوں سے کی جا سکتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ قرونِ اولیٰ کے عرب قرآن کی زبان کی سادگی اور سحر انگیزی سے حیران تھے۔ قرآن کے قصے ان کے تجارتی راستوں کے سفر کی منزلیں تھیں۔ نیچر اور منظر کشی خود ان کی اپنی شاعری کا جزو تھی۔ حروفِ مقطعات ان کے خطبات کا عنوان ہوتے تھے اس لیے قرآن سمجھنے کے لیے انھیں فلسفے یا تاویل کی ضرورت نہ تھی پر جب کچھ صدیاں گزر گئیں اور مسلمان یونانی اور دوسرے فلسفیانہ نظریات سے متاثر ہوئے تو تاویلِ قرآن میں دقتیں پیدا ہو گئیں اور آہستہ آہستہ ایسے گروہ نمودار ہوئے جنھوں نے اپنی ایک مخصوص تاویل کو ہی صحیح اور دوسروں کی تاویل کو کافرانہ اور گمراہ کن قرار دیا۔ اس صورتِ حال سے جب خیام کا سامنا ہوا تو خاصی کشاکش کے بعد اس نے عافیت اسی میں سمجھی کہ (سوائے کسی سائل کی درخواست کے) اپنے عقائد اپنی ذات تک محدود کر لے۔ تصوف کا بھی یہی ہوا۔ خود نبی کریمؐ کے زمانے میں اصحابِ صفّہ موجود تھے۔ مدینے سے باہر (دنیوی حوادثات سے بے خبر) بھی نامی گرامی بے نیاز مسلمان ہستیاں موجود تھیں مگر اب زمانہ بدل[20] چکا تھا، معتقدات پر قدغن لگی تھی اور اب عمر خیام کی صوفیانہ روش صرف اس کی شاعری کا ہی ایک اہم جزو بن سکتی تھی۔

خیام کی شاعری کا ایک اور داخلی عامل لوگوں کے اعتراضات اور ان کی دشمنیوں کا برملا جواب ہے۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اب نہ صرف اشاعرہ کا گروہ اس کا مخالف تھا بلکہ جگہ جگہ اس کے معترضین اس کو طعنے دیتے اور برسرِ منبر اس کے خلاف اپنے سننے والوں کو ابھارتے۔ اس سلسلے میں ہم تذکرہ نویس قزوینی کی کتاب[21] سے یہ روایت نقل کر رہے ہیں:

"ایک معتبر عالم (فقیہ) خیام سے صبح آ کر درس لیتے اور شام کے وقت لوگوں میں بیٹھ کر اس کے معتقدات پر لعن طعن کرتے۔ ایک صبح خیام نے اپنے گھر ڈھنڈورا پیٹنے والوں کو جمع کر لیا اور جیسے ہی عالم مذکور آئے تاشے باجے بجنے لگے۔ یہ غیر معمولی آوازیں سن کر اطراف کے لوگ جمع ہو گئے تو خیام نے کہا، 'لوگو، دیکھو، یہ وہی عالم دین ہے جو صبح سویرے آ کر مجھ سے درس لیتا ہے اور شام میں تم سب کے سامنے مجھے بد اعتقاد (اور بے دین) ٹھہراتا ہے'"۔

خیام نے عالم موصوف کو سبق تو سکھا دیا مگر خیام جیسے حسّاس مزاج کا آدمی ایسے واقعے کو بھلا نہ سکا ہو گا

اور دوسرے تاثرات کی طرح یہ بھی شاعری کا جزبن گیا ہوگا۔

صوفیائے[۲۲] وقت یوں تو خیام کی شاعری کو اپنی طرز کا جامہ پہناتے تھے اور خیام کے صوفیانہ نظریات ان کی نجی اور عام مجلسوں میں زیرِ بحث لائے جاتے تاہم خیام (سے منسوب شاعری) کے بعض اشارے کنائے چونکا دینے والے تھے اور ان افکار کا ردِ عمل بھی بہت سخت تھا۔

نجم الدین رازی (مصنف مرصاد العباد، ۱۲۲۳ء) لکھتا ہے :

"....دیکھنے سے تعین اور عمل سے علم کا حصول ہوتا ہے مگر فلسفی، مادہ پرست اور نیچرسٹ (خدا کی لعنت ان پر) ان دونوں چیزوں سے محروم ہیں اور گمراہی میں مبتلا ہیں۔ ان لوگوں میں بدنام (ترین) خیام ہے جو علم، ذکاوت اور سائنس میں ممتاز ہے، وہ اپنی راہ میں گم ہے اور اس کی مندرجہ ذیل دو رباعیات اس گمراہی کو ظاہر کرتی ہیں :

۱) (رباعی کا اردو ترجمہ) 'اور روز و شب کی جس زنجیر میں ہم مقید ہیں نہ اس کی ابتدا ہمیں معلوم ہے، نہ انتہا اور ہم کہاں سے آئے ہیں اور کہاں جائیں گے اس کی نہ آپ کو خبر ہے، نہ مجھ کو'۔

۲) 'جب قدرت نے ہمارا خمیر ایک ہی مٹی سے بنایا تو اُسے خراب اور اُسے بدترین کیوں کہا جائے۔ اگر خمیر اچھا تھا تو کوزہ آخر ٹوٹا کیوں اور اگر خمیر ہی خراب تھا تو جواب دہ کون ہے.......؟"

خیام کے کھلم کھلا دشمنوں نے بھی ایسے ہی الزام تراشے تھے۔ اس کا خیام کی شاعری کے متعلق حصہ میں تفصیل سے ذکر ہوگا۔

فرید الدین عطار (بارھویں صدی، مصنف منطق الطّیر) سے ایک اور قطعہ (الٰہی نامہ) اسی قبیل کا ملتا ہے۔ ہم اس کا نفسِ مضمون اردو میں یہاں درج کرتے ہیں :

"ایک دانا شخص دور دور تک اپنے باطنی علم میں مشہور تھا۔ جب آواز دیتا تو روحیں اس کی آواز پر لبیک کہتیں اور جب وہ قبرستان سے گزرتا تو فنا ہوئے مُردوں کو عذاب سے گزرتا دیکھتا۔ ایک عارف اس دانا شخص کو پرکھنے کے لیے اسے خیام کے مزار پر لے گیا

اور پوچھا، 'بتلاؤ، اس مٹی کے نیچے جو شخص دفن ہے وہ کس حال میں ہے'۔ مرد دانا نے کہا، 'یہ شخص اپنے ہی جال میں پھنسا ہوا ہے۔ اس نے خدا کا رخ بھی کیا اور اس کے دروازے تک بھی پہنچا اور صرف اسی بنیاد پر خدا تک رسائی کا دعویٰ بھی کیا مگر آج اسے یہ علم کچھ فائدہ نہ پہنچا سکا اور اس کی روح نارسائی پر شرمسار ہے'"۔

پھر فریدالدین عطار بطور قصے کے ماحصل کے کہتے ہیں:

"وہ دروازہ (خدا تک رسائی کا) ساتوں افلاک سے ماورا ہے، کسی دانا کو نہ اس کے آغاز کا پتا ہے نہ انجام کا۔ عقل و خرد، تدبر و عمل یہاں بے معنی ہیں (کیونکہ کرۂ سماوی کا کوئی سرا نہیں ہوتا)۔ اس بیاباں میں کسی کو ٹھکانا نہیں ملتا۔ میں نے کائنات کے سیکڑوں ہی چکر لگائے لیکن سوائے رنج و مایوسی کے کچھ حاصل نہ ہوا اور وقت تو وہ تلوار ہے جس کی دھار کاٹنے سے کبھی نہیں چوکتی"۔

یہ سخت تبصرہ اور یہ تحریر خیام کے انتقال کے بعد کی ہے تاہم اس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ صوفیا اور علما میں یقیناً ایسے افراد اور طبقے ہوں گے جنھیں خیام کے فلسفے اور صوفیانہ خیالات سے مخالفت (اور بعض حلقوں میں شاید منافرت) تھی۔ خیام نے اپنے معترضین کا جواب ضرور دیا مگر اس سے تلخی اور تنہائی میں یقیناً اضافہ ہی ہوا ہوگا۔ خیام کے قریبی شاگرد بھی صرف چند تھے اور بقول خیام علما اس زمانے میں جھوٹے علم کا لبادہ سجائے ہر ایسے شخص کی دشمنی اور اس کی جڑ کاٹنے میں لگے ہوئے تھے جس سے پڑھے لکھے اور اہلِ فکر متاثر ہو سکتے تھے۔

عمر خیام کی رباعیات (اور نظم) کے داخلی اور خارجی عوامل کی بحث سمیٹنے سے پہلے ایک اور بات وضاحت طلب ہے۔ بقول گوئٹے[۲۳]: "اگر شاعر کو سمجھنا ہے تو اس کی اندرونی کیفیات کا جائزہ لیا جائے اور شعر سمجھنا ہے تو الفاظ اور معانی پر تکیہ کیا جائے"۔

خیام کے بعد کی ایک اور تحریر (دہ فصل) "طرب خانے" کے نام سے موسوم ہے۔ تذکرہ نگار پندرھویں صدی کے یار احمد تبریزی ہیں جو اس "فصل" میں منقول روایتوں کی معتبری کی ضمانت نہیں لیتے تاہم یہ تذکرہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ خیام کے انتقال کے تین سو سال بعد بھی ایسی روایتیں عام تھیں جن سے خیام کے علم و فضل اور تلاشِ حق کی صوفیانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جا رہا تھا۔ یہاں ہم سوامی جی کی کتاب کے صفحات ۶۱ تا ۸۱ سے کچھ روایتیں (اردو ترجمے کی شکل میں) پیش کر رہے ہیں:

۱) پہلی روایت اس رباعی سے متعلق ہے جسے ہم نقل کر چکے ہیں۔ اس رباعی میں خیام کہتا ہے کہ اگر مٹی ایک ہے اور خمیر اٹھانے والا اور کوزہ گر بھی ایک تو پھر اچھے برے کی تمیز کے کیا معنی اور کوزہ ٹوٹ جائے تو ذمے دار کون ہے؟ حضرتِ ابوالخیر ابو سعید یہ رباعی سن کر جواب دیتے ہیں، "خیام، تمھارا جسم مضبوط اور ایک خیمے کی طرح استوار ہے، تمھاری روح جو جسم کی حاکم اعلیٰ ہے نجات کی تلاش میں بے چین ہے اور (تمھیں معلوم ہے) جب حاکم ایک ملک سے دوسرے ملک کو روانہ ہوتے ہیں تو خیمے اٹھ جاتے ہیں اور طنابیں تہ کر دی جاتی ہیں"۔ شاید ابو سعید کا اشارہ یہ ہے کہ جسم کا تصور ترک کر کے روح بالیدگی کی فکر کرو۔ یہاں مشکل یہ ہے کہ حضرتِ ابوالخیر ابو سعید کا (تذکرہ نگاروں کے مطابق) سنہ وفات ۱۰۴۸ء ہے اور یہ خیام کا سنہ پیدائش ہے۔

۲) ایک اور روایت میں اس بات پر زور ہے کہ خیام مسئلۂ تناسخِ ارواح (آواگون) کا قائل ہے۔ حکایت یہ ہے: "نیشاپور میں ایک مدرسے کی عمارت گر گئی تھی۔ لوگ اس کی تعمیر میں لگے ہوئے اور گدھوں پر اینٹیں لاد کر جیاد کے اطراف پہنچا رہے تھے۔ جیاد ذرا اونچی تھی اور ایک گدھا لدی ہوئی اینٹوں کے ساتھ اپنی جگہ ساکت کھڑا رہا اور مسلسل مار پیٹ پر بھی ٹس سے مس نہ ہوا۔ خیام کا ادھر سے گزر ہوا۔ وہ یہ تماشا دیکھ کر گدھے کے قریب آیا، اس کے کان میں ایک رباعی پڑھی۔ گدھا رباعی سن فوراً نے سے اینٹیں لے کر چل پڑا۔ رباعی یہ تھی:

> 'تم جو گزر چکے تھے اور اب اس شکل میں (دوبارہ) واپس آئے ہو دنیا کے لیے ایک تماشا ہو۔ تمھارے ناخن گول ہو کر کھر کی شکل اختیار کر گئے ہیں اور تمھاری لمبی ڈاڑھی اب دم کی شکل میں زمین صاف کر رہی ہے'۔ (اردو ترجمہ: مصنف)

جب لوگوں نے خیام سے پوچھا تو پہلے خیام نے رباعی سنائی اور پھر کہا:

> 'یہ گدھا پہلے اسی مدرسے میں استاد تھا مگر سست اور کام چور۔ اسی وجہ سے ساری عمر وہ ترقی نہ کر سکا اور جب مر گیا تو اس کی روح کو یہ جسم مل گیا (اور آخر دوزخ کیا ہے تنزل؟) مگر جب اس نے اپنے ہی ہم کار (استاد) کی آواز سنی تو اس کی روح (جاگ اٹھی اور اس) نے جسم کو کام پر راضی کر لیا'"۔

۳) ایک اور روایت خیام اور ناصر خسرو سے منسوب ہے۔ کہتے ہیں کہ جب ناصر خسرو نے اپنا مشہور دیوان 'روشنائی نامہ' مکمل کیا تو عمر خیام سے درخواست کی کہ بطور مقدمہ کچھ لکھے۔ عمر خیام نے دو دفعہ انکار کیا اور تیسری دفعہ بطور تحفہ اپنی چند رباعیات لکھ کر بھیجیں۔ اس روایت کی بڑی خامی یہ ہے کہ تاریخ کے مطابق عمر خیام کے بچپن میں ناصر خسرو اپنا دیوان مکمل کر چکے تھے (دونوں میں ۳۳ سال کا فرق ہے)۔ ایسا لگتا ہے جیسے خیام کے فیلسوف ہونے اور ناصر خسرو (جو اسماعیلی عقائد کے تھے) سے تعلق کا اظہار عوام میں اسے گمراہ ٹھہرانے کے لیے یہ روایت گڑھی گئی ہو۔ یہ درست ہے کہ بے ثباتی دنیا اور گردش فلک سے متعلق دونوں ایک جیسے خیالات کے ہیں اور دونوں ہی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ خاموشی (ذکر) اور تزکیہ نفس[۲۳] اچھی زندگی کے لیے اہم عناصر ہیں۔ دونوں محض روایتی مذہب سے الگ یہ چاہتے ہیں کہ عیاشی اور زیادہ سو نا ترک کر دیا جائے اور انسان صبر اور شکر سے کام لے۔ خیام کہتا ہے:

تا دیدۂ دل دیدہ ما نگشائی ہرگز ندہند دیدۂ بینائی
امروز ازیں شراب جامے در کش منشیں تو بدا امید بھی فردائی

کل پر تکیہ نہ کر۔ آج اپنے دیدہ بینا سے اپنی ایک نئی دنیا تعمیر کر۔

یہی تذکرہ نگار نظامی عروضی سمرقندی کی (خیام کی) قبر پر حاضری والی روایت میں مزید اضافہ یہ کرتا ہے:

"قبر پر حاضری کے بعد میں خیام کے گھر گیا جہاں ان کی والدہ موجود تھیں۔ میں نے ان سے استاد خیام کی موت کی تعزیت کی۔ انھوں نے پہلے میری خیریت اور پھر احوال پوچھا، پھر بولیں، 'خیام کی وفات کے نویں دن میں نے خواب میں دیکھا کہ خیام نہایت خوش حال ہے۔ میں نے کہا تم باوجود اپنی تمام (خدا سے) نافرمانی اور لہو و لعب کے اتنے اچھے حال میں کیسے ہو۔ میں تو اللہ کے حضور تمھارے لیے دعا گو تھی کہ وہ رب العالمین تمھاری خطائیں بخش دے'۔ خیام نے غصے میں آکر (خواب میں) ایک رباعی پڑھی جس کا مطلب کچھ یوں ہوگا، 'یہ تم ہی تھیں جو بھڑکیں، جلیں اور خاک ہوگئیں۔ دوزخ تمھاری اپنی خود ساختہ ہے اور اس میں تم جل رہی ہو۔ کب تک کہتی رہو گی عمر کو بخش دو۔ کیا وہ اس سبق کے لیے تمھارا محتاج ہے؟' (پھر ماں نے کہا) جب میری آنکھ کھلی تو مجھے یہ

رباعی یاد تھی اور میں نے دل ہی دل میں کہا کہ وہ رحمان ہے اور رحیم ہے۔ اس کی شفقت بے پایاں ہے اور مجھے پورا یقین ہے کہ اس کے دربار سے ہر کسی کو رحمت اور معافی ہی ملے گی' "۔

یہ رباعی بے شک قدیم ہے کیونکہ اس کی تمثیل میں اسی قسم کی اور رباعیات (مختلف شعرا کی) موجود ہیں۔ خیام کی زندگی کے جو حالات ہمیں معلوم ہیں ان میں اور اس رباعی کے احوال میں کوئی مطابقت نہیں معلوم ہوتی۔

اسی قسم کی ایک اور روایت تذکرۂ حسینی (بارھویں صدی عیسوی) میں ملتی ہے جس کا اختصار یہ ہے

"خیام شراب پینے میں مست ہے۔ اتفاق سے اس کا پیالہ گر کر ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ اللہ سے گلہ کرتا ہے:

ابریق مئے مرا شکستی ربی!　　　بر من در عیش را بہ بستی ، ربی!
من مے خورم و تو می کنی بدمستی　　　خاکم بدہن مگر تو مستی ربی؟

میرے منہ میں خاک مگر ایسا لگتا ہے کہ تو مست ہے۔

پھر اپنے چہرے کو آئینے میں دیکھتا ہے اور اپنے سیاہ چہرے کو دیکھ کر بطور استغفار کہتا ہے:

ناکردہ گناہ در جہاں کیست بگو　　　آں کس کہ گنہ نہ کرد چوں زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی　　　پس فرق میان من و تو چیست بگو

اگر میں برا کام کروں اور تو اس کا بدلہ دے تو آخر مجھ میں اور تجھ میں کیا فرق ہے؟ آئینے میں دیکھتا ہے تو منہ صاف ہو چکا ہے۔"

اسی قسم کی روایات تھیں جن سے متاثر ہو کر خیام کو "الحمد" کا لقب دیا گیا تھا۔ حیرت کی بات تو یہ ہے اسی تذکرے میں خیام کے دینی پہلو بھی سراہے گئے ہیں جیسے یہ کہ عمر خیام نے بخارا میں قیام کے دوران امام بخاری کے مزار پر حاضری دی (یہ روایت بیہقی کی بھی ہے جس کا تذکرہ ہو چکا ہے)۔ اس حاضری سے خیام کو جو روحانی فیض (ارتعاش کی شکل میں) نصیب ہوا اس کی بدولت وہ شب و روز جنگلوں میں گھومتا یہ رباعی پڑھتا رہا:

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز　　　و ز گرد رہت ز رخ نرفتم ہرگز
نومیدنیم ز بارگاہ کرمت　　　زیرا کہ یکے را دو نہ گفتم ہرگز

یہ قصہ ہمیں مولانا روم کی یاد دلاتا ہے جو اپنے وقت کے بڑے عالم اور واعظ تھے مگر شمس تبریزی سے مل کر جنگلوں میں نکل پڑے، واپس آئے تو مثنوی[۲۶] کے چھ دفتر لکھ ڈالے۔

اسی تذکرے میں خیام کی زندگی سے متعلق کچھ واقعات ہیں، پھر یہ ذکر ہے کہ موت سے پیشتر خیام ایک رباعی پڑھتا ہے جس کا ایک لفظ غالباً خیام کے سنہ وفات کے مترادف ہے (مگر سوامی جی اس کو کاتب کی غلطی گردانتے ہیں)۔ تذکرے کی ایک اور بات بھی خیام کی تاریخ وفات سے تعلق رکھتی ہے۔ تذکرہ نگار نظامی سمرقندی کی کتاب 'چہار مقالہ' کے ایک نسخے کا ذکر کرتا ہے جس کے مطابق خیام کا سنہ وفات ۵۱۶ ہجری (جمعرات ۱۲ محرم) ہے۔

مختصر یہ کہ خیام کی موت کے بعد جیسے جیسے وقت گزرا مختلف واقعات کا تذکرہ اور اضافہ شروع ہوا مگر اس وقت تک خیام کے ساتھی اور شاگرد دنیا سے رخصت ہو چکے تھے۔ اسی طرح اس سے منسوب رباعیات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ ہم نے اب تک یہ کوشش کی ہے کہ محض روایتوں سے ہٹ کر خیام کا موازنہ کیا جائے۔ اس کی شاعری کی توضیح و تشریح میں بھی یہ پہلو غالب رہے گا۔

خیام کی رباعیات کی تحلیل و تشریح سے پیشتر مناسب ہوگا کہ پچھلی اور موجودہ صدی کے نقادوں اور ان کے کام (اور خیام کی رباعیات کے ترجموں) کا جائزہ لیا جائے۔ خیام پر اہل مغرب نے سنجیدگی سے پچھلی صدی کے وسط میں کام شروع کیا۔ فٹز جیرالڈ نے ۱۸۵۹ء میں (۷۵) رباعیات کا انگریزی ترجمہ[۲۷] شائع کیا۔ مقدمے میں نقاد نے خیام کے کلام کا اختصار یوں کیا کہ خیام اس نظریے کا معتقد ہے کہ جب 'کل' کا کسی کو پتا نہیں تو 'آج' کیوں نہ عیاشی میں گزاری جائے۔ دس سال بعد دوسرے ترجمے میں وہ مے خانہ کی تاویل قارئین پر چھوڑتا ہے۔ اسی زمانے میں (WHINFIELD) نے خیام کی رباعیات کو ردیف قافیے سے (اب کی ترتیب میں) اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کیا۔ مقدمۂ کتاب میں مصنف لکھتا ہے کہ خیام بنیادی طور پر سائنس اور فلسفے کا عالم ہے اور مے و مے خانہ کی اصطلاحات صوفیانہ انداز کی ہیں۔

یار احمد تبریزی (جن کی "دہ فصل" کا ذکر آچکا ہے) خیام کی (۳۷۳) رباعیات کو مندرجۂ ذیل عنوانات میں بانٹتے ہیں:

(۱) حمد و ثنا اور دعا (مناجات) (۲) فلسفیانہ نظریات اور اعتراضات (۳) تدریسی، اصلاحی

(۴) تضمینِ صبر (۵) ے اور طربیہ (۶) موسم اور موسمی تغیرات (۷) طنز و مزاح (۸) ناصر خسرو کے روشنائی نامہ" سے متعلق (۹) بے خودی اور استہزا (۱۰) "دہ فصل" و متفرقات۔

اس صدی میں مشرق اور مغرب دونوں میں خیام پر جو کام ہوا ہے بالخصوص ایران کے شہنشاہ رضا شاہ پہلوی کے زمانے کا تحقیقی کام ہوئے پائے کا ہے۔ اس سے قطعِ نظر کہ خیام صوفی ہے یا اس کی شاعری عامیانہ ہے یہ حقیقت ہمارے سامنے ہے کہ خود ہمارے برِ صغیر میں ایسے شعرا گزرے ہیں جو سفید ریش اور صوم و صلوٰۃ کے سختی سے پابند تھے لیکن ان کی شاعری مے و مے خانہ کے ذکر سے بھری ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں مشہور مغل صوفی شہزادے دارا شکوہ[۲۹] کی ایک عبارت (اردو ترجمے کی شکل میں) نقل کرتے ہیں۔ یہ فقرہ حضرت بایزید بسطامی پر اعتراضات سے تعلق رکھتا ہے۔

بایزید بسطامی (جو ہر عیب سے پاک ہیں) فرماتے ہیں:

"علم کی شراب کا تخم حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے میں زمین پر بویا گیا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں یہ بیج پھوٹا، حضرتِ ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں اس پر پھول آئے، حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کے زمانے پر اس پر پھل آیا اور وہ جو انسانوں کے امام (اور تخلیقِ کائنات کے مقصد) تھے یعنی حضرتِ محمد صلعم سو ان کے زمانے میں اس سے شرابِ طہور کشید ہوئی اور ان کی امت کے رند اسی شراب کو قدح در قدح پیتے اور سرور لیتے ہیں[۳۰] اور اپنی خودی گم کر دیتے ہیں"۔

خیام نے غالباً شراب کو اسی صوفیانہ محاورے میں استعمال کیا ہے مگر عوام کو اور اس سے بغض رکھنے والوں کو یہ بھی خیام کو بدنام کرنے کا ایک اچھا حربہ تھا۔ خیام کی یہ رباعی غالباً خیام کو "خراباتی" کہنے والوں کے لیے کہی گئی ہے:

از آتش ما دود کجا بود آنجا[۳۰] — وز مایۂ ما سود کجا بود آنجا
آنکس کہ مرا نام خراباتی کرد — دراصل خرابات کجا بود آنجا

میں جس مقام پر ہوں وہاں اس آگ کا جو تم نے یہاں دہکا رکھی ہے کوئی دھواں نہیں اور تم یہاں جو کچھ کماتے اور جمع کرتے ہو اس کا وہاں کوئی منافع نہیں۔ تم خراباتی کہہ کر بدنام کرتے ہو پر وہاں ایسے کسی خرابات کا وجود نہیں۔

بعض مغربی محققین کا خیال ہے کہ خیام کے الفاظ 'شراب'، 'خوب رو'، 'مے خانہ' استعارے بھی ہیں اور حقیقت بھی۔ وہ کہتے ہیں کہ خیام بہر حال ایک باکمال شاعر تھے اور شاعروں کے لیے ان اشغال سے ربط کوئی انوکھی بات نہیں۔ خیام کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو یوں لگتا ہے کہ ان محاوروں استعاروں کی صوفیانہ تعبیر شاید زیادہ صحیح ہو (خیام کا زائچہ بھی اسے اپنے معتقدات کے قریب اور عیاشیوں سے دور ظاہر کرتا ہے)۔ مزید توضیح کے لیے ہم یہ دیکھیں گے کہ شراب کا لفظ صراحت سے کن معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

۱) شرابِ غم: خیام کی ایک رباعی یوں ہے:

دارم ز جفائے فلک آئینہ گوں — و ز گردشِ روزگارِ خس پرورِ دوں
از دیدہ رخ ہمچو پیالہ پر اشک — و زسینہ دلے ہمچو صراحی پر خوں

مقصد یہ کہ فلک کے ظلم و ستم سے میرے ساغر و مینا (دیدہ و دل) خون سے بھرے ہوئے ہیں۔

۲) شرابِ وجود:

خیام گرچہ خرگہ چرخ کبود — زد خیمہ و در بست لبِ گفت و شنود
چوں شکل حبابِ بادہ در جامِ وجود — ساقیِ ازل ہزار خیام ربود

خیام جس نے ہفت افلاک کے اوپر اپنا خیمہ لگایا تھا اور اپنے ہونٹ (خاموشی سے) سی لیے تھے وجود کائنات میں اس کی حیثیت شراب کے بلبلے سے زیادہ نہ تھی اور اس ازلی ساقی نے ایسے ہزاروں کوزے خالی کیے ہیں۔

۳) شرابِ ہستی:

بودند بیک شراب در مجلسِ عمر — دورے دو سہ پیشتر ز ما مست شدند

محفلِ زندگی میں احباب نے میرے ساتھ شراب نوشی کی مگر کچھ ایسے بھی تھے کہ دو ایک جام کے بعد ہی سب کچھ بھلا بیٹھے۔

۴) شرابِ غرورِ زہد و تقویٰ:

خمار بوئے آبِ انگور شدن — بہ ز آنکہ زہدِ خویش مغرور شدن

زہد و تقویٰ پر غرور اور خود فراموشی سے تو یہ بہتر ہے کہ کوئی شرابِ انگور (یاس کی بو) سے مست ہو جائے۔

۵) شرابِ جہل:

اے دل، ز شرابِ جہل مستی تا کے   وے نیست شوندہ لافِ ہستی تا کے

اے دل، تو کب تک اپنی جہالت کی مستی میں (غلطاں) رہے گا۔

۶) شرابِ علم:

آنانکہ شرابِ معرفت نوش کنند   از ہرچہ بجز دوست فراموش کنند

جب شرابِ علم سے انسان کو معرفت حاصل ہوتی ہے تو پھر وہ اس ایک دوست کے سوائے سب کو بھول جاتا ہے۔

ساقیٔ مئے معرفت مرا مکرمت است   در مشربِ بے معرفتاں معصیت است

ساقیٔ مئے معرفت میرے لیے قابلِ تکریم اور جاہلوں کے لیے معصیت ہے۔

۷) شرابِ محمدیؐ:

گر پیروِ احمدی خوری جامِ شراب   زاں حوض کہ مرتضاش باشد ساقی

احمدؐ (محمدؐ) کی پیروی کا جام نوش کر اس چشمے سے جس کے ساقی جنابِ (علیؑ) مرتضیٰ ہیں۔

یہاں حضرتِ علیؑ کی طرف اشارہ غالباً اس روایت / حدیث کے حوالے سے ہے جس کا مطلب یہ ہے: "میں علم کا شہر ہوں اور علیؓ اس کے دروازے ہیں"۔ عام مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ مسلمانوں میں ولایت حضرتِ علیؑ (کرم اللہ وجہ) سے چلی ہے۔

غرض اس ایک لفظ 'شراب' کو خیام مختلف معنوں میں (استعارا) استعمال کرتا ہے۔ اگر آپ فارسی اور اردو[۳] شاعری کا جائزہ لیں تو شرابِ معرفت جیسی دسیوں اصطلاحات ملیں گی۔

ہم خیام کے مختلف نسخوں کا ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی کہ سوامی جی نے اپنے حیدر آباد کے کتب خانوں کے اور دنیا کی مختلف لائبریریوں سے حاصل کردہ نسخوں کی نقول کا جس تن دہی اور علمی صلاحیت سے جائزہ لیا ہے اس کی کم از کم ہمیں کوئی نظیر نہیں ملی۔ ان کی بعض "رباعیاتِ خیام" پر چالیس سے زیادہ حوالے ہیں۔ انھوں نے مشتبہ روایات جدا کی ہیں اس لیے خیام کی رباعیات پر بات چیت ہم اسی ذخیرے سے کریں گے مگر بجائے سوامی جی کے (۱۳) عنوانات کے ہم ۶ عنوانات قائم کریں گے۔ ہر عنوان کا

ایک خاص مفہوم ہوگا۔ اس کے تحت اسی قبیل کی رباعیات نقل کریں گے، پھر ان رباعیات کا ترجمہ اور تشریح ہوگی۔ اس سلسلے میں ہمیں فارسی میں اپنی کم مائگی کا شدت سے احساس ہے مگر ترجمے اور تشریح کے بغیر چارہ نہیں اس لیے قارئین سے معذرت کے ساتھ یہ پیش کش حاضر ہے۔

الف۔ حمد و نعت و توحید :

مسلمانوں[۴۲] میں حمد و نعت اور مناجات سے ابتدا کا وتیرہ کسی خاص طبقۂ خیال سے مخصوص نہیں۔ غالباً اس کی وجہ وہ کتاب ہے جو سارے عالمِ اسلام کے لیے اہم ترین ہے اور جس کی ابتدا میں حمد ہے۔ نعت بھی غالباً اس لیے اور زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ قرآن کا ارشاد ہے: "اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر صلوٰۃ و سلام بھیجتے ہیں"۔ اس طرح مسلمان شعرا کی شاعری میں حمد و نعت اور مناجات خصوصیت کے حامل ہیں۔

I جز ہست خدا نیست یقیں میدانم   از دفتر[۴۳] کائنات ایں می خوانم
چوں دیدۂ دل بنورِ حق بینا شد   شد ظلمتِ کفر محو در ایمانم
I-1

خدا کی معرفت کے لیے دیدۂ دل کو وا کرنا (کھولنا) چاہیے۔ جب نورِ حق اس میں جلوہ گر ہوگا تو نہ صرف تمام ظلمتیں مٹ جائیں گی بلکہ کائنات کی ہر شے میں اس کی جلوہ گری[۴۴] نظر آئے گی۔

II اے از حرم ذاتِ تو عقل[۴۵] آگہ نی   وز معصیت و طاعتِ ما مستغنی
مستم ز گناہ و از رجا ہشیارم   امید برحمتِ تو دارم یعنی
I-3

(اے مالک) عقل کے ذریعے کسی کو تیرا عرفان نصیب نہیں ہو سکتا۔ تیری قدرت و طاقت ہمارے گناہ و ثواب سے مستغنی ہے۔ مجھ جیسا گناہ گار (و شقی) بھی اس یقین سے تیرے حضور حاضر ہوگا کہ تیری رحمت کاملہ میری مغفرت کرے گی۔

تشریح: اسلام میں یہ عقیدہ عام ہے کہ خدا رحمان و رحیم ہے اور اسے بندوں سے ستر ماؤں سے زیادہ محبت ہے۔ خود اس کا ارشاد ہے کہ وہ سوائے شرک کے ہر گناہ معاف کر سکتا ہے۔ مشکل یہ ہے کہ اس مغفرت کو ہم سارے گناہوں کی معافی کا پروانہ سمجھ بیٹھے ہیں حالانکہ ہم جو اولادِ آدم ہیں ہمیں خود حضرتِ آدم سے یہ سبق سیکھنا چاہیے کہ گناہ کے احساس کے ساتھ ہی معافی مانگ لی جائے۔

۱۱۱ کنہ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست — و اندیشۂ من بجز مناجاتِ تو نیست
من ذاتِ ترا بہ ابجی کے دانم — دانندۂ ذاتِ تو جز ذاتِ تو نیست

(اے مالک) میری عقل کی رسائی تیری بارگاہ تک نہیں ہو سکتی (تیرے وجود کا ادراک نہیں کر سکتی)
اور میرا ذہن تیری مناجات سے آگے نہیں پہنچ پاتا۔ اے ذاتِ بزرگ و برتر، ہمیں تیری ہستی کا
ادراک بھلا کیسے ہو سکتا ہے۔ تیری ذات اتنی ارفع و اعلیٰ ہے کہ بجز تیرے کوئی اسے نہیں سمجھ سکتا۔

تشریح: یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ علم کی آخر کیا حد ہے۔ ہم پانچوں حسوں سے آ غیر شعوری عوامل پر تحقیقات میں لگے ہوئے ہیں مگر کلام اللہ کہتا ہے کہ ہم نے تمھیں بہت کم علم دیا ہے۔ البتہ خدا کے چند بندوں کے لیے 'حکمت' کے دروازے کھلے ہیں جسے 'خیر کثیر' کہا گیا ہے۔ مشہور مسلمان فلسفی ابنِ عربی کا قول ہے کہ کائنات خدا میں سمائی ہوئی ہے پر خدا کائنات میں نہیں سما سکتا۔ اس رباعی میں خیام نے یہی کہا ہے کہ صرف تیری اپنی ذات ہی تیرا ادراک کر سکتی ہے۔

۱۱۲ چوں بودِ من از بودِ تو آمد بوجود — بے بودِ تو بودِ من کجا خواہد بود
تو بودی و بودہ باشی و خواہی بود — بے بودِ من از زوالِ کے خواہد بود

تشریح: اس سادہ رباعی میں خیام نے ایک بڑا نازک نکتہ اٹھایا ہے اور وہ یہ ہے:

"میرا وجود تجھ سے (منسلک) ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو میں کیسے وجود میں آتا۔ تو زندہ و پائندہ ہے، ازل سے ابد تک رہے گا تو پھر میرے نہ ہونے (یا عدم) سے کس کا زوال ہے؟"

اگر ہم آفرینش پر غور کریں تو خالق فرماتا ہے:

"ہمیں (کھنکھناتی) مٹی سے پیدا کیا گیا، پھر میں نے اس میں اپنی روح (یا روح میں سے کچھ) پھونکی، اسے سنوارا، اچھے برے کی سمجھ اس کی فطرت میں سموئی (اور اسی لیے ہر انسان اپنے اعمال کا خود جواب دہ ہے)"۔

تو انسان کی موت کے بعد خاک تو خاک میں مل جائے گی پر روح کا کیا ہوگا؟ کیا روح ابدی شے نہیں ہے؟ کیا وہ ابدی روح (روحِ عالم) کا جزو نہیں؟ روح کے متعلق ایک اور جگہ خالق کا ارشاد ہے:

"(اور اے محمدؐ) لوگ تم سے روح کے متعلق کچھ پوچھتے ہیں۔ کہہ دو یہ ایک

امر رب ہے اور ہم نے تمھیں اس کے بارے میں بہت کم علم دیا ہے"۔
کیا یہ امر رب لازوال نہیں ہوگا؟ یہ کیسے ممکن ہے سو ہم اس کی مزید وضاحت / تاویل اپنے قارئین پر چھوڑتے ہیں۔ خیام کے نظریات اور اس کے فلسفے سے دشمنی رکھنے والوں کے لیے یہ ایک بہت بڑا ہتھیار ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ انسان اور کائنات کی ہر شے خلق (مخلوق) ہے اور مخلوق کا زوال لازم ہے۔ انسان جسم اور روح کا مرکب ہے مگر کیا عالمِ ارواح اور خالقِ کائنات ایک ہیں؟ قرآنِ پاک کا ارشاد ہے: "ہر شے ہلاک ہونے والی ہے سوائے خدا (کے چہرے) کے"۔ دراصل اگر اور ادیان کا مطالعہ کیا جائے تو ایک نظریہ یہ بھی ملتا ہے کہ انسان علم اور زہد سے ایسے مقام پر پہنچ سکتا ہے جہاں اس کی ہستی ہستیِ کل میں جذب ہو جائے۔

۷ تا دائرۂ حسنِ رُخت پیدا شد گردوں بہ نظارۂ رُخت برپا شد
با روئے تو صبح لافِ خوبی میزد در چشمِ جہانیاں از آں رسوا شد 13

(مالک) جب تو نے اپنے روئے جمال کو بے نقاب کیا تو افلاک نے اپنی بلندیوں سے تیرے نظارے کی کوشش کی، صبح نے اپنے حسن کو بڑے غرور سے روئے عالم پر پھیلایا مگر تیرے روئے زیبا کے مقابل اسے رسوائی اٹھانی پڑی۔

تشریح: یہاں خیام کے پیشِ نظر غالباً اسلام (اور قرآن) کے دو نظریے ہیں جو آفرینشِ کائنات اور یومِ آخر سے تعلق رکھتے ہیں۔ پہلا حوالہ تو غالباً اس طرف ہے: "میں[۴۲] ایک مخفی خزانہ تھا اور اپنے ظہور کے لیے عالم کو برپا کیا (پیدا کیا)"۔ دوسرا اشارہ کلام اللہ کی اس آیت کی طرف معلوم ہوتا ہے (ترجمہ) "اور زمین رب کائنات کے نور[۴۳] سے جلوہ گر ہوگی"۔ خیام کی یہ رباعی حسین بھی ہے اور خارجی فلسفیانہ نظریات سے خالی بھی۔ کلام اللہ میں جگہ جگہ ارشاد ہے کہ کوئی بھی اسے دیکھنے کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں حضرتِ موسیٰؑ کا اصرار اور بالآخر چٹان / پہاڑ کا تجلی سے سیاہ سفوف میں بدل جانا، حضرتِ موسیٰؑ کا بے ہوش ہو جانا اس کا مظہر ہیں۔ اسی طرح بنی اسرائیل کے اصرار پر (کہ جب تک ہم تمھارے خدا کو نہیں دیکھیں گے ایمان نہیں لائیں گے) خدا کی تجلی سے سب کی موت (اور دوبارہ زندہ کیا جانا) اس کی دلیل ہے کہ کم از کم دنیا میں اسے دیکھنا کسی کے بس کی بات نہیں۔ یہاں شاید خیام کے ذہن میں یہ بھی ہو کہ خدا کے وجود کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے کلام اللہ کی ان آیات[۴۸] پر غور کیا جائے کہ

(ترجمہ) "اللہ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کی مثال یہ ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہو...... اور اللہ اپنے نور کی جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے"۔ خود رسولِ کریمؐ کو معراج کے موقع پر کان قاب قوسین او ادنیٰ پر رکھا گیا ہے۔

VI گر مت رخ تست مت پرستی خوشتر		در بادہ جام تست مستی خوشتر
از ہستی عشقِ تو ازاں مست شدم		کان نیستی از ہزار ہستی خوشتر

I-17 اے مالک، میں (تجھ جیسے کسی) مت کی مت پرستی میں مست رہنا چاہتا ہوں اور تیرے جام سے اتنا پیوں گا کہ میرے حواس گم ہو جائیں۔ میں تیرے عشق میں خود کو کھو چکا ہوں اور یہ بے خودی مجھے ہزار ہوش و حواس سے زیادہ عزیز ہے۔

تشریح: یہ بھی ایک صوفیانہ انداز ہے۔ جو لوگ اس (صوفیانہ) راہ سے واقف ہیں انھیں معلوم ہوگا کہ صوفی کی پہلی منزل جذب اور آخری عرفانِ الٰہی ہے۔ جن لوگوں نے علامہ اقبال کی مثنوی 'رموزِ بے خودی' اور پھر مثنوی 'اسرارِ خودی' کا مطالعہ کیا ہے انھیں خیام کی اس رباعی کا بہتر شعور ہو سکتا ہے۔[۳۹] برِصغیر ہندوپاک میں آج بھی آپ کو ہزاروں لوگ ایسے ملیں گے جو پھٹے کپڑوں میں گھومتے ہیں، ان کے بال غبار آلود ہوتے ہیں، وہ کسی کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتے اور بظاہر کسی اور خیال اور کسی دوسری ہی دنیا میں گم اور مگن نظر آتے ہیں۔ خیام کی زندگی کے چیدہ چیدہ واقعات سے ظاہر ہے کہ وہ صوفیا اور ان کی روش سے بہت متاثر تھا۔ حضرتِ امام بخاری جیسے عالی قدر کے مزار پر اسے کچھ فیض بھی ملا تھا (حالانکہ امامِ بخاری کی عمر تحصیل و تدوینِ علمِ حدیث میں گزری تھی تاہم انھوں نے رسولِ کریمؐ کے روضۂ مقدس کے پاس قیام کیا اور ہر حدیث کے اندراج سے پہلے دو رکعات نفل پڑھ کر دعا کی کہ حدیث کے انتخاب میں ان سے غلطی نہ ہو)۔ شریعت و طریقت کے راستوں کا تعین ہم علما پر چھوڑتے ہیں۔ یہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خیام خدا سے بے خودی کے ذریعے قربت حاصل کرنا چاہتا ہے۔

VII چنداں کرم و لطف ز آغاز چہ بود		واں داشتنم در طرب و ناز چہ بود
اکنوں ہمہ در رنج و الم می کوشی		آخر چہ گناہ کردہ ام باز چہ بود

I-25 اے مالک، شروع میں تیری عنایت، لطف و کرم کی کوئی حد نہ تھی اور ان عنایتوں نے مجھے اتنا خوش رکھا جیسے میں کسی اور ہی دنیا میں تھا مگر اب تیری بے رخی میرے لیے سوہانِ روح ہے اور (مالک) مجھے یہ آخر کس جرم کی سزا مل رہی ہے؟

تشریح: یہ رباعی خیام کا خدا سے بڑا محتاط شکوہ ہے اور یہ عالم شاید ہر انسان پر گزرتا ہے۔ ہم اپنی روز مرہ زندگی میں خدا کی ان نعمتوں کا شکر تو کیا، احساس بھی نہیں کرتے جو ہمیں (بے مانگے) مل رہی ہیں مگر مشکل یا مصیبت کا ذمے دار خدا / قسمت / تقدیر کو ٹھہراتے ہیں اور گلہ شکوہ بھی اسی سے کرتے ہیں۔ قرآنِ کریم کی ایک آیت(۴) میں بڑی صداقت سے انسان کی اس روش کا ذکر کیا گیا ہے۔

VIII ہر گہ کہ دلم باغمت انباز شود — صد در ز طلب بروئے من باز شود
بے زاں بود کہ جاں فدائے تو کنم — بے تو چو غذائے باز و شہباز شود
I - 53

جب میرا دل تیرے (جدائی کے) غم سے معمور ہو جاتا ہے تو طلب کے سیکڑوں دروازے مجھ پر کھل جاتے ہیں (مگر) کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ میں اپنا وجود تجھ پر قربان کردوں یا کہ چیل کوّے (باز، شہباز) میری بوٹیاں نوچ کر کھائیں۔

تشریح: یہ شعر قابلِ غور ہے (یہاں باز، شہباز کو ہم نے اپنے محاورے کی خاطر چیل کوّے لکھا ہے)۔ وصل و فراق شعرا کا عام اور مقبول مضمون ہے۔ جدائی میں کہیں مولانا روم کی بانسری گلے شکوے کرتی ہے، کہیں کہا جاتا ہے کہ دیدار کی اتنی آرزو ہے کہ اگر مرنے کے بعد کوّے میرا تن نوچ لیں تو میرے دیدے چھوڑ دیں کہ محبوب کا دیدار کر سکوں(۵)۔ خیام کو جدائی میں سیکڑوں آرزوئیں آگھیرتی ہیں مگر وہ محبوب پر فدا ہو کر اپنی ہستی کو گم کرنا سب سے بہتر سمجھتا ہے۔

IX اے قبۂ ساقِ عرش سودہ خدمت — وی آمدہ جبرئیل پیک خدمت
تو واسطۂ عقل و وجودے یزداں — زیں آورد برون از خدمت
I - 55

اے وہ کہ تیرے پائے مبارک عرش کی بلندیوں پر ہیں اور جبرئیل تیرے در پر حاضری دیتے ہیں۔ تو ہمارے سارے علم و عقل کے باوجود وجودِ یزداں کی معرفت کا (واحد) واسطہ ہے اور اسی واسطے کے طفیل ہم عشق کے حقمی ہیں۔

تشریح: یہ اور اس کے بعد کی رباعی نعت کی بہترین مثالیں ہیں۔ علما (جیسے امام غزالی) سے منسوب ہے کہ انھوں نے عقل و خرد کے راستے آخر عمر ترک کر کے وجدان سے معرفتِ الٰہی کی کوشش کی۔ مولانا روم کو بھی شمس تبریزی نے یہی تحفہ دیا (روایت ہے کہ پہلی ملاقات میں جب شمس تبریزی نے رومی کے سامنے رکھے ہوئے کاغذات کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ ان کے مواعظات ہیں۔ شمس تبریزی نے وہ سارے کاغذات بے معنی دفتر کہہ کر پانی میں پھینک دیے)۔ صوفیا کے تذکروں

میں ایسے احوال بھی ملتے ہیں جہاں وہ زمان و مکان کی قید سے آزاد معلوم ہوتے ہیں (واللہ اعلم)۔ یہاں خیام مسلمانوں کا عام عقیدہ واپنا رہے ہیں کہ رسولِ کریم کی پہنچ افلاک سے ماورا ہے (یہ معراج کی طرف اشارہ ہے)۔ جبرئیل علیہ السلام جو اللہ کے سارے ہی نبیوں کے لیے پیغام رسانی کرتے رہے تھے ، رسولِ مقبول کی خدمت میں بارہا حاضر ہوئے بچپن میں، شرحِ صدر کے موقع پر، غارِ حرا میں پہلی وحی کے نزول کے موقع پر۔ جنگ میں جب کافروں کا پلہ بھاری تھا تو یہ پیغام لے کر آئے کہ "آپ کہیں تو ان سب نیست و نابود کر دیا جائے"۔ معراج کے موقع پر نہ صرف آئے بلکہ اس مبارک سفر میں ایک مقام تک ساتھ دیا اور جب رسولِ کریمؐ نے آگے چلنے کے متعلق پوچھا تو کہا کہ اس مقام سے آگے صرف آپ ہی جاسکتے ہیں(۳۲)۔ عمر خیام کی ایک رباعی ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں جس میں وہ اپنے مالک و خالق سے کہتے ہیں "بار ہمہ خاکِ رسول اللہ بخش"۔ یہاں بھی عقل و خرد کی جگہ دعا نے لی ہے۔ پیغمبروں کی زندگیوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ دنیاوی وسائل اور حواس سے عام انسانوں کی طرح انھوں نے بھی کام لیا مگر دعا کا سہارا نہ چھوڑا۔ حضرتِ نوحؑ نے کشتی بنائی اور اپنے اور صالح بندوں کے لیے دعا کی، حضرتِ ایوب نے ظلمات میں پہنچ کر دعا کی، حضرتِ ابراہیمؑ نے اپنے بت تراش باپ کے لیے دعا کی۔ نمرود کے دربار میں (جب خدا کے متعلق پوچھا گیا تو) کہا، "اور وہی ہے جو مجھے کھلاتا ہے اور پلاتا ہے اور جب میں بیمار ہوں تو وہی شفا دیتا ہے"۔ پھر آگ سے نجات ملی تو ترکِ وطن کیا۔ بعد ازاں جب بیٹے کے ساتھ خانۂ کعبہ تعمیر کیا تو دعا کی کہ اس غیر ذی زرع مقام کو تو آباد کر دے اور ان لوگوں میں ایسا رہنما پیدا کر جو بندوں کو تیری طرف رجوع کر سکے۔

x　اے ذاتِ تو در دو کون مقصودِ وجود　　نامِ تو محمدؐ و مقامت محمود
دل بر لبِ دریائے شفاعت بستم　　وز دیدہ رواں ہی کنم از دیدہ درود　I - 51

اے محمدؐ، اس کائنات کی وجہ آفرینش تمھی ہو۔ تمھارا نام گرامی محمدؐ اور تمھارا مقام (محمود(۳۳)) ارفع و اعلیٰ ہے۔ میرا دل بھی اسی چشمۂ لازوال سے فیض کا آرزومند ہے اور تمھارے شوقِ دیدار کے لیے میری آنکھوں کے سوتے پھوٹ پڑے ہیں۔

تشریح: خیام کی اس رباعی میں کچھ الفاظ خصوصی معنی رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک لفظ (اصطلاح) مقامِ محمود ہے۔ ہر مسلمان اپنی نماز سے پہلے اذان کی دعا میں یہ لفظ استعمال کرتا ہے (ترجمہ

"اور ان کو اس مقامِ محمود پر پہنچا دے جس کا (اے رب) تو نے وعدہ فرمایا ہے اور بے شک تو اپنے وعدے کی خلاف ورزی کبھی نہیں کرتا")۔ مقامِ محمود ہمارے تصور کے مطابق بہشت میں افضل ترین مقام ہے اور یہ ایسی ذات ہی کو زیب دیتا ہے جو ہمارے عقیدے کے مطابق خیر البشر ہے۔ رسولِ کریمؐ کے آخری زمانے کی وحی میں خدا کا ارشاد ہوا: "اور آج کے دن ہم نے تمھارا دین مکمل کر دیا اور ہم نے آج تم پر اپنی نعمتوں کی تکمیل کر دی"۔ لفظ محمود کے معنی ہیں جس کی تعریف کی جائے (جو تعریف کا سزاوار ہو)۔ اس سلسلے میں کلام اللہ کا یہ ارشاد کہ خدا اور اس کے فرشتے نبیؐ پر درود و سلام بھیجتے ہیں اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ حضرت محمدؐ رحمت دو عالم ہیں جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے: وما ارسلنٰک الاّ رحمۃ للعالمین۔ ہر مسلمان کو ان کا سہارا اطلاش کرنا واجب ہے۔ یہاں میرے نزدیک ان کے سہارے سے مراد یہ ہے کہ ان کی زندگی کو نمونہ بنا کر اس پر چلنے کی کوشش کی جائے اور اس کا رزارِ ہستی میں ہر کام اپنی سی کوشش سے اور ان کی ہدایات کے مطابق (تا بہ امکان) کیا جائے اور خدا سے انجامِ خیر کی دعا کی جائے۔ اس طرح کی کوشش میں اتباع اور دعا کا ایک رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔

دوسرا لفظ درود بھی خاص معانی رکھتا ہے ہم ہر نماز میں رسولؐ اور آلِ رسولؐ حضرت ابراہیمؑ اور آلِ ابراہیمؑ پر درود بھیجتے ہیں۔ صوفیا کے طبقے میں ورد یا ذکر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ذکر جلی (با آواز) بھی ہو سکتا ہے اور خفی (خاموشی سے) بھی۔ اس ذکر میں دل کی ہر دھڑکن اور سانس کے ہر تار سے خالق کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ رباعی ہر لحاظ سے اسلامی شعار اور عقیدت کا بہترین مظہر ہے۔

XI یا رب من اگر گنہ بے حد کردم بر جان و جوانی و تنِ خود کردم
چوں بر کرمت وثوقِ کلی دارم برگشتم و توبہ کردم و بد کردم

اے مالک، میں نے بے شک حد و حساب سے زیادہ گناہ کیے ہیں اور اس میں میں نے اپنی زندگی کا بہترین حصہ (جوانی) برباد کیا ہے مگر تیری معافی پر میرا یقین اتنا پختہ ہے کہ میں نے بارہا توبہ کی مگر وہ روش نہ چھوڑی۔

تشریح: یہاں خیام ایک جانے پہچانے روپ میں نظر آتے ہیں۔ توبہ اور قبولِ توبہ پر ان کا یقین بتاتا ہے کہ وہ معصیت سے نہیں بچتے۔ ہمارا عقیدہ بھی یہی ہے کہ توبہ کا دروازہ ہر وقت اور ہر شخص کے لیے کھلا ہوا ہے اور خیام "عذر گناہ بدتر از گناہ" والی صف میں شامل نہیں ہونا چاہتے۔ اسے ہم شاعرانہ تعلّی

سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

XII اندیشۂ جرم چو خاطر گزرد از آتش آہم از سر گزرد
لیکن شرطیست بندہ چوں توبہ کند مخدوم بلطف او آز اں سر گزرد

جب میرے دل میں اپنے گناہوں کا خوف اٹھتا ہے تو غم و الم کا لاوا میرے وجود کے اندر سے آنسوؤں کی شکل میں بہہ نکلتا ہے مگر (مالک) شرطِ انصاف تو یہی ہے کہ اگر (تیرا کوئی) بندہ معافی چاہے تو از راہِ لطف و کرم اسے بخش دے۔

تشریح: یہ رباعی ہمیں حضرتِ آدمؑ اور جنت کے واقعے کی یاد دلاتی ہے۔ آدمؑ نے غلطی کی اور شجرِ ممنوعہ کا پھل کھایا (جس پر شیطان نے ورغلایا تھا) تو اسے وہیں نکالا ملا۔ پھر اسے اپنی غلطی کا شدت سے احساس ہوا۔ ابرِ رحمت کو جوش آیا تو آدمؑ کو دعائے استغفار کی تلقین کی اور پھر خلوصِ دل سے معافی مانگنے پر ربِ ذوالجلال نے توبہ قبول کرلی۔ قصۂ آدمؑ و ابلیس میں فرق صرف عبودیت اور تکبر کا ہے۔ دونوں غلطی کرتے ہیں مگر شیطان اپنی غلطی پر ندامت کی بجائے عذرِ گناہ پیش کرتا ہے: "میری تخلیق آگ سے ہوئی ہے جو علوی شے ہے اور ہمیشہ اوپر ہی جاتی ہے، آدم کی تخلیق خاک سے کی گئی ہے جو سفلی شے ہے اور ہمیشہ نیچے پڑی رہے گی تو بھلا میں اسے کیسے سجدہ کر سکتا ہوں؟" اس پر وہ مردود اور راندۂ درگاہ قرار دیا گیا۔ سجدہ عبودیت کی نشانی ہے اور اسی لیے اسلام میں غیر اللہ کو سجدہ جائز نہیں۔ چونکہ اکثر اقوامِ عالم سورج کی پرستش کرتی تھیں (اور کروڑوں آج بھی سورج دیوتا کے پجاری ہیں) اس لیے بطور احتیاط طلوع و غروبِ آفتاب کے اوقات پر بھی سجدہ جائز نہیں۔

یہاں ہم نے حمد و نعت سے صرف بارہ رباعیات کا انتخاب کیا ہے۔ ہمارا مقصد یہ ہے کہ رباعیات کے پس پردہ شاعر (خیام) کا وہ روپ دکھایا جائے جس میں وہ خدا پر کامل یقین رکھتا ہے، رسولِ کریم کو نجات کا وسیلہ قرار دیتا ہے اور توبہ کو مالک اور عبد کے رشتے کی واحد زنجیر گردانتا ہے اور جو لوگ اسے محض ملحد ٹھہراتے ہیں ان کے لیے مقامِ فکر ہے۔

ب۔ جوانی، پیری و مرگ:

خیام کی عہدِ جوانی پر رباعیات کے دو بدیہی جدا حصے ہیں۔ ایک حصے کا تعین خالصتاً عید اور جشنِ

سے ہے۔ یوں تو ایران میں عید نوروز بھی بڑے جوش و خروش سے منائی جاتی تھی مگر یہاں صراحتاً رمضان اور روزے کا ذکر جن بعض رباعیات میں ہے اس کے لیے ہمیں عید الفطر اور اس کی خوشیوں کا پس منظر بھی ذہن میں رکھنا ہوگا۔ پیری و مرگ میں تاسف، حسرت و یاس کے پہلو زیادہ نمایاں ہیں اور حاصلِ کلام یہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر عزیز اختتام کو پہنچی مگر حاصلِ زیست کچھ نہیں۔

I　جانا ز کدام دست بر خاستۂ　　کز طلعتِ خویش ماہ را کاستۂ
خوبانِ جہاں بہ عید رو آرایند　　تو عید بروئے خویش آراستۂ

3-

میرے محبوب، تجھے کس دستِ خوبی نے سنوارا ہے کہ اپنی چکا چوند سے تو نے چاند کو حقیر کر دیا ہے۔ عید کے دن خوبانِ دل رُبا سے چہروں کو نکھارتے سنوارتے ہیں اور تو ہے کہ تو نے خود عید اپنے چہرے پر سجائی ہے۔

تشریح: یہ رباعی خیام کی جانب سے اس مبارک یومِ عید پر اپنے محبوب کے لیے بہترین تحفہ ہے۔ اس رباعی میں جوانی کا بانکپن، بے ساختگی اور یومِ عید کی خوشی سموئی ہوئی ہے۔ روئے زیبا سے چاند کو مات کرنا اردو اور فارسی شعرا کا خاص موضوع ہے (چاند سے چہرے کی تشبیہات بھی اردو میں عام ہیں)۔ عید کے دن بننا سنورنا (اور بالخصوص نوجوان لڑکیوں کا) ہر گھر میں ہی ہوتا ہے۔ یہاں شاعر نے محبوب کو دوسروں سے امتیازی حیثیت دی ہے اور شاید اس سے بہتر انکسار ممکن نہ ہو۔ سوامی جی نے اس رباعی کے انگریزی ترجمے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ تم نے عید کے دن کو اپنے حسن سے چار چاند لگا دیے ہیں۔

II　چوں لالہ بسوز و قدحے گیر بدست　　بالالہ رخے اگر ترا فرصت ہست
مے نوش بہ خرمی کہ ایں چرخ کہن　　ناگاہ ترا چو خاک گرداند پست

III-7

لالے کی مانند تو بھی اپنی اندرونی جوشِ دوستی کی آگ سے سلگ اٹھ اور کسی لالہ رخ کے ہمراہ مے نوشی کر۔ یہ خوشی کے لمحات ضائع نہ ہونے دے کیونکہ پلک جھپکتے (دم بھر میں) یہ فلکِ کج رفتار تجھے خاک کر دے گا۔

تشریح: سوامی جی نے اس رباعی کو (انگریزی میں) کچھ یوں نظم کیا ہے:

اردو ترجمہ: "لالے کی طرح اپنے اندر اتنی آگ لگا کہ تیرا وجود روحِ عالم کا عرفان حاصل کر لے۔ اس (ازلی) معشوق کا دیدار کر اور اس کی صفت میں نغمہ سرائی کر تاکہ اس

کے کہ وقت کا ظالم ہاتھ تیری خاک تک نابود کر دے''۔

اس طرح سوامی جی نے اس رباعی کو صوفیانہ معرفت کا رنگ دیا ہے، یہ تصور کہ روحانی منازل طے کرنے کے لیے جسمانی (نفسانی) خواہشات کا قلع قمع ضروری ہے۔ بعض شعرا نے تخم سے درخت بننے میں اصلی منزل یہ رکھی ہے کہ تخم اپنی ہستی مٹادے۔ مولانا روم کہتے ہیں کہ 'روح' اور 'جسم' سوار اور گھوڑے کے مانند ہیں اور جسمانی خواہشات کی تکمیل میں انسان 'سوار' یا 'روح' کو بھول جاتا ہے اور دراصل تو روح کا ہی سفر (عالم بالا کی طرف) اہم ہے۔

ہم یہاں اس رباعی کا سادہ مفہوم بھی لے سکتے ہیں اور وہ یہ کہ خوشی کے یہ لمحات ضائع نہ کیے جائیں کیونکہ یہ مشکل ہی سے میسر آتے ہیں اور بعد ازاں غم والم عمر بھر کے ساتھی ہیں۔ یہاں 'لالہ' کا استعارہ نہایت ہی موزوں ہے۔ جن لوگوں نے یہ پھول دیکھا ہے انھیں اندازہ ہوگا کہ اس کا ایک سرخ حاشیہ ہوتا ہے جس کے بیچ ہیچ سیاہ دھبا نقش ہوتا ہے، اس کے کھلنے کا انداز بھی کچھ ساغر سے مشابہ ہوتا ہے۔ یہ پھول گلستان و صحرا دونوں جگہ کھلتا ہے۔ شعرا اسے جگر سوزی[۳۳] کا عنوان دیتے ہیں اور صوفیا اسے معرفت کے لیے منزلِ اول قرار دیتے ہیں۔ رہا چرخ کہن یا فلک کج رفتار کی گردش سو اس کا وقت سے گہرا تعلق ہے اور وقت کے ہاتھوں انسان کی بربادی بھی شاعری میں ایک عام تصور ہے۔

III آکنوں کہ جہاں را خوشی دست رسے است   ہر زندہ دلے را سوئے صحرا ہوسے است

بر ہر شاخ طلوعِ موسیٰ دستے است   در ہر نفسہ خروشِ عیسیٰ نفسے است

III - 6

آج سارا عالم خوش و خرم نظر آتا ہے اور ہر شخص زندہ دلی کے جوش میں صحرا نے ہوا و ہوس کی طرف رواں دواں ہے۔ ہر شاخ شجر ایک بیضا کا نظارہ ساری ہے ، ہر نغمہ اور ہر شخص دمِ عیسیٰ سے زندہ تندہ ہے۔

تشریح: خیام کی یہ رباعی بھی جشنِ عید کی ایک خوش رنگ و خوش آہنگ تصویر ہے۔ خواہ وہ عید رمضان ہو یا جشنِ نوروز۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ ہر کس و ناکس خوشی منا رہا ہے۔ یہ خوشی اپنی عمر اور ماحول کے انداز سے بچے، بوڑھے، جوان سبھی مناتے ہیں۔ زندہ دل اپنے جذب و مستی کی ترنگ میں صحرائے ہوا و ہوس میں گم ہو جاتے ہیں۔ اس رباعی میں حضرتِ عیسیٰؑ اور حضرتِ موسیٰؑ کا حوالہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ حضرتِ عیسیٰؑ کے متعلق ہمارا عقیدہ ہے کہ مردے کو زندہ کرنا، مٹی سے گھڑے ہوئے مجسموں

میں جان ڈال دینا اور (لاعلاج) مریضوں کو اچھا کر دینا ان کے معجزے تھے۔ سو اگر سوکھی ہوئی (بے جان، مردہ) شاخوں میں کونپلیں اور پتیاں پھوٹ آئیں تو یہ بھی معجزے سے کم نہیں اور یہ اعجاز عید کا ہے (یہاں لفظِ عید سے مراد غالباً جشنِ نوروز ہے کیونکہ یہ جشنِ آمدِ بہار کی نوید ہے)۔ ہمیشہ کی طرح حضرتِ عیسیٰ کی نبوت پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ تم جیسا معمولی آدمی (جس کے پیرو بھی معدودے چند غریب نفوس ہیں) بھلا نبی کیسے بن سکتا ہے۔ خدا نے ان کو معجزے عطا کیے کہ شاید اسی طرح لوگ انھیں اور ان کے لائے ہوئے دین کو مان لیں۔

حضرتِ موسیٰؑ کا حوالہ بھی خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ مصر میں فراعنہ ہزاروں سال سے حکمرانی کر رہے تھے اور خود کو خدا کے خصوصی بندے (سورج دیوتا کی اولاد) شمار کرتے اور لوگ ان کو سجدہ کرتے۔ اسی ملک میں حضرتِ موسیٰؑ پیدا ہوئے، شاہی محل میں پلے بڑھے۔ ہر شخص ہی ان کا گرویدہ تھا پر جب ظلم کے خلاف انھوں نے آواز اٹھائی تو جلاوطنی کی ایسی سزا ملی کہ بڑی مصیبتوں سے مدائن پہنچے۔ حکمِ الٰہی سے پیغمبری ملی تو یدِ بیضا اور عصائے موسیٰؑ جیسے معجزے عطا ہوئے۔ مصر میں جادوگری کا ان دنوں بڑا چرچا تھا۔ موسیٰؑ کے (عصا والے) اژدہے نے جادوگروں کو بھی اس پیغمبر اور اس کے دین کا قائل کر دیا اور مصر میں ایک نیا سورج نکلا۔ خیام نے شاخِ شجر کی ہر نئی کونپل کو اور سوکھی ہوئی شاخوں میں حیاتِ نو کی آمد کو یدِ بیضا اور عصائے موسیٰؑ کے استعاروں سے سنوارا ہے۔ ویسے تو مشرقی شاعری میں دمِ عیسیٰ اور یدِ بیضا والے استعارے معروف ہیں۔ یہ رباعی عید کے موقع پر سوز و مستی، جذب و شوق کے والہانہ اظہار کا بہترین نمونہ ہے۔

۱۷ ہنگامِ گل است اختیارے بکنم　　زانکہ خلافِ شرع کارے بکنم
-23 با سبز خطانِ لالہ رخ روزے چند　　ہر سبزہ ز جرعہ لالہ زارے بکنم

سرو قامت آیا ہے۔ پھول ہر طرف ایسے کھلے ہیں کہ ان کا حسن دیکھ کر دل پہ قابو کم رہتا ہے
یہ بہار بے انجام مستی دے خوشی کی دعوت دے رہی ہے۔ تو، سبز خط (نوجوان) امردوں کی صحبت
میں کچھ عرصے مدہوشوں اور سبزہ زاروں میں مے گلنار کے جام ارغوانی سے بھر کے گلنار کر دے۔

تشریح: یہ خوشی کے چند لمحوں کو لازوال کر دینے کا بہترین تصور ہے۔ اب سارے حد حسن (عذاب و ثواب) شکست کیے جائیں گے (یہ مضمون بھی شعرا میں عام ہے)[۲۵]۔ خیام نے نوجوانوں کی خوشی

سمانے کا بڑا اچھا نقشہ کھینچا ہے۔ گل، سبزہ و سبزہ زار، جوشِ جوانی، حسینوں کی صحبت، مے و مستی سارے ہی عناصر ہوش ربا ہیں۔ خیام نے یہ مضمون کئی اور رباعیات میں بھی باندھا ہے۔ مثلاً :

چوں بلبل مست راہ در بستاں دریافت　　روئے گل و جام و بادہ را خنداں یافت
آمد بزبانِ حال و در گوشم گفت　　دریاب کہ عمرِ گزشتہ را نتواں یافت

یا عذرِ گناہ کا ایک اور نظارہ دیکھیں :

سودا زدہ را بادہ پر و بال بود　　مے بر رخِ شاہداں خط و خال بود
ماہ رمضان بادہ نخوردیم گزشت　　بارے شب عید از مہ شوال بود

III - ۹

خورشید کمندِ صبح بر بام افگند　　کیخسرو روز بادہ در جام افگند
مے خور کہ منادیِ سحرگاہِ خیزاں　　آوازۂ سرّ تو در ایام افگند

III - ۲۰

جب طلوعِ آفتاب سے قبل مشرق کا افق لالہ زار ہو جائے اور بلند و بالا در و دیوار روشن ہو جائیں اور عالم وقت (سورج) آبِ گل گوں سے جامِ مے لب ریز کر دے تو اٹھ اور اپنا جام نوش کر۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ طائرانِ صبح (اپنے نغموں سے) ایک نئے دن کی آمد کا اعلان کر دیں۔

تشریح : اس رباعی میں خیام نے صبحِ نو کی بڑی اچھی تصویر کشی کی ہے۔ سورج نے بلند و بالا چوٹیوں، عمارتوں پر اپنے نور کی کرنوں کی کمند پھینکی ہے اور (اسی) بادشاہِ وقت نے سارا افق منور کر دیا ہے۔ اس سہانے وقت جبکہ در و بام روشن ہیں تو ساغر سے اٹھا اور منہ سے لگا۔ مبادا یہ وقت اور یہ سنہری لمحہ گزر جائے اور تو (ماضی کا) قصۂ پارینہ بن جائے۔

اس رباعی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ صبح کا وقت سکون اور یادِ الٰہی کا وقت ہوتا ہے، اٹھ اور جامِ معرفت سے خود کو روحِ عالم کے قریب تر کر دے۔ صبح کا وقت بڑا پُر اسرار ہوتا ہے بالخصوص خدا سے لو لگانے والوں کے لیے (قرآن کا ارشاد ہے: انّ قرآن الفجر کان مشہودا) اس لیے یہاں عام معنی اور صوفیانہ تاویل دونوں کی گنجائش ہے۔ یہاں خیام نے نہ صرف انوکھی تشبیہات بلکہ خوب صورت استعارے استعمال کیے ہیں۔ ایران کے مشہور شہنشاہ کیقباد اور کیخسرو اردو شاعری میں بھی کہیں کہیں

استعمال ہوئے ہیں اور سورج کی آمد آمد سے عالم جامِ جمشید بنا ہوا ہے جس میں سارے اسرار نظر آتے ہیں۔ ہم نے منادیِ سحر کہ خیزاں کو پرندوں کے صبح کے نغمے اور شور و غوغا کے معنی دیے ہیں۔

صبح اور اس سے کچھ قبل کا سماں ایک اور رباعی میں یوں باندھا ہے:

شبہا گزرد کہ دیدہ برہم نزنیم   تاپائے نشاط بدر غم نزنیم
برخیز کہ دم زنیم پیش از دمِ صبح   کیں صبح بسے دمد کہ ما دم نزنیم
III - 22

VI بر چہرۂ گل شبنم نوروز خوش است   در صحنِ چمن روی، دل افروز خوش است
از دی کہ گزشت ہرچہ گوئی خوش نیست   خوش باش ز دی کہ عیشِ امروز خوش است
III - 28

پھول کی پتیاں (موسم بہار میں) شبنم کی بوندوں سے نکھر جاتی ہیں۔ دل کے کشادہ چمن کو حسینوں کے چہرے نکھار دیتے ہیں۔ پچھلے دنوں کے ذکر سے دل کیوں آزردہ کریں جبکہ ہمیں آج کا عیش میسر ہے۔

تشریح: یہ رباعی سیدھی سادی ہے۔ جشنِ نوروز موسم بہار میں منایا جاتا ہے۔ رُت بھی اچھی، موسم بھی سہانا، ماحول بھی سبزہ و گل سے سجا ہوا تو پھر گزشتہ دنوں کے رنج و الم بھول کیوں نہ جائیں اور خوشی کے یہ لمحات کیوں ضائع کریں۔

VII فراشِ چمن بادِ شمال است امروز   بے بادہ و گل عمر وبال است امروز
مے خور کہ باجماعِ ہمہ اہلِ خرد   خونِ رز و مالِ گل حلال است امروز
III - 30

شمالی ہواؤں نے سارا چمن سجایا ہے۔ پھولوں کے حسین نظاروں اور جامِ شراب کے کیف کے بغیر زندگی وبال و دوش ہے تو۔ جشن منائیں کیونکہ عقل مند کا کہنا ہے کہ دخترِ رز کا خون آج کے روز جائز ہے۔

تشریح: رباعی اچھی ہے مگر چار چیزیں وضاحت طلب ہیں: ۱) بادِ شمال ۲) اہلِ خرد ۳) خونِ رز اور ۴) مالِ گل۔

۱) خیام نے اپنی زندگی میں پیش گوئی کی تھی کہ اس کی قبر ایسی جگہ ہوگی جہاں بادِ شمال (موسمِ بہار میں) پھولوں کی پتیوں سے وہ جگہ ڈھک دے گی۔ غالباً خیام جس علاقے میں پیدا ہوا اور دفن ہوا وہاں نوروز کے زمانے میں یہ شمالی ہوائیں (بکثرت) چلتی ہوں گی (اور پتیوں کے جھڑنے کے بعد ہی میوے کے چھوٹے چھوٹے خوب صورت "دانے" نظر آنے لگتے ہوں گے)۔

۲) 'اہلِ خرد' یہاں طنزیہ بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ صوفیانہ تعبیر لی جائے تو اہلِ خرد (اہلِ علم) ان

حقائق کا ادراک نہیں کر سکتے جبکہ عارف جامِ معرفت پی کر اور خود کو کھو کر حقیقتِ کل تک پہنچ سکتا ہے۔[۳۴]

۳) 'خونِ رز' اور 'دختِ رز' شراب کے لیے عام استعارے ہیں۔

(۴) 'مالِ گل' یقیناً وضاحت طلب ہے۔ پھولوں سے (جیسے گلِ مہوہ) سے بڑی تیز شراب بنتی ہے۔ مستی میں سبزہ روندنا اور پھولوں کا مسل دینا کوئی انوکھی بات نہیں۔ لفظ 'مل' شراب کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے تاہم ایہام دور نہیں ہوتا۔ اس رباعی میں فصلِ بہار اور جوشِ جوانی کا بڑا اچھا امتزاج ہے۔

VIII گل گفت چنیں کہ من کنوں می آیم — حقا کہ خلاصۂ جنوں می آیم
شاید اگر آغشتہ بخوں می آیم — چوں از غمِ غنچہ بروں می آیم

III.17

پھول نے کہا: "(خبردار ہو جاؤ) میں اب کھل رہا ہوں اور اس جوش و خروش سے جیسے کوئی دیوانگی کی انتہا کو پہنچا ہوا ہو اور اگر میں تمھیں خون آلود سر نظر آؤں تو وہ اس وجہ سے کہ تم غنچے سے ابھی ابھی تو نکل رہا ہوں"۔

تشریح: جن لوگوں نے موسمِ بہار میں سرخ نرگس کو کھلتے ہوئے دیکھا ہو وہ اس حسین منظر کا بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں۔ گلاب بھی غنچے سے پھول بنتا ہے، اس کی ڈنڈی سبز رہتی ہے۔ سرخ نرگس کا بڑا غنچہ بھی سرخ ہوتا ہے اور پھول کی لمبی ڈنڈی (تقریباً بارہ چودہ انچ) اندر سے گلنار ہوتی ہے اور پھول (سوائے زردان کے) یکسر سرخ ہوتا ہے۔ اس رباعی میں 'غمِ غنچہ' والا استعارہ بڑا بر محل ہے۔ جوش و مستی، دیوانگی میں سرخ ہو جانا سبھی نے دیکھا ہوگا۔ غنچے سے نکلا ہوا یہ پھول ایسے ہی ہے جیسے کوئی طفلِ نوزائیدہ اور اسی نسبت سے 'آغشتہ بخوں' والا استعارہ بھی نہایت موزوں ہے۔

IX گل گفت کہ من یوسفِ مصرِ چمنم — یاقوتِ گراں مایۂ پُر زر دہنم
گفتم چو تو یوسفے نشانی بنمائی — گفتا کہ بخوں غرقہ نگر پیرہنم

III.40

پھول نے بڑے فخر سے کہا: "میں اس نگار خانۂ چمن کا یوسف (ثانی) ہوں۔ میرا زردان قیمتی یاقوت کے خوب صورت زردانوں سے بھرا پڑا ہے"۔ میں نے کہا: "تو اگر (واقعی) یوسف (جیسا حسین) ہے تو اپنی کوئی نشانی تو دکھا"۔ پھول نے (بڑے ناز سے) جواب دیا: "ذرا میرا خون میں آلودہ پیرہن تو دیکھو (تو پھر تو تمھیں یقین آ جائے گا)"۔

تشریح: یوسف اور خاتونِ مصر (زلیخا) کے قصے کا ہم سبھی کو علم ہے۔ حضرت یوسف کی خوب صورتی کا تو یہ عالم تھا کہ جب وہ ایک دعوت میں خواتینِ مصر کے روبرو بلائے گئے تو سب نے برملا کہا، "یہ انسان نہیں، یہ تو کوئی بزرگ فرشتہ ہے"۔ جب عزیزِ مصر کی بیوی نے حضرت یوسف سے اپنی نفسانی خواہشات کا اظہار کیا تو وہ جانے لگے اور روکنے پر ان کا پچھلا دامن چاک ہو گیا۔ خیام نے 'خون آلودگی' کا اضافہ کیا ہے۔ ہم پچھلی ایک رباعی کی تشریح میں نرگس کے سلسلے میں اس کی کچھ تفصیل بتا چکے ہیں۔ یہاں اس لفظ سے مصرع میں رنگینی کا عنصر شامل ہو جاتا ہے۔ عام موضوع موسمِ بہار (شباب) ہے۔

X ایامِ جوانی و شباب اولیٰ تر با خوش پسراں جامِ شراب اولیٰ تر
ایں عالمِ فانی چو خرابست بیاب در جائے خراب ہم خراب اولیٰ تر
III - 5

دورِ جوانی اور عہدِ شباب (زندگی کے) بہترین دور ہیں اور کیا ہی خوش قسمت وہ (شخص) ہے جسے اس دور میں جامِ شراب اور یار باش مل جائیں۔ یہ دنیائے فانی خود ایک خرابہ ہے تو ایسے ہی خرابے میں خراباتی (اور اسبابِ مجلسِ عیش و طرب) زیادہ موزوں ہیں۔

تشریح: خیام کی یہ رباعی مضمون کے اعتبار سے سہل ہے۔ دنیا کو عالمِ فانی، خرابات[۲۰]، دنیائے دوں اکثر شعرا نے اپنے اشعار میں باندھا ہے۔ 'جوانی' جوش و مستی، کیف اور رنگینی اور بوالہوسی کا دوسرا نام ہے تو پھر ایسی انسانی کیفیات کے لیے بھلا اور کون سی جگہ زیادہ مناسب ہو سکتی ہے۔

'جوانی نامہ' کے بعد اب ہم خیام کے "پیری و مرگ" والے باب سے کچھ رباعیات (ترجمے اور تشریح کے ساتھ) یہاں درج کر رہے ہیں۔ بعض رباعیات میں محض مایوسی کا سماں ہے۔ بعض میں قضا و قدر کے تصرف کا ذکر ہے اور بعض رباعیات انسان اور کائنات (بالخصوص زمان و مکان) سے متعلق ہیں۔ آخر کی چند رباعیات اس کی حکمت اور معتقدات پر مشتمل ہیں۔

XI افسوس کہ نامۂ جوانی طے شد ویں تازہ بہارِ ارغوانی طے شد
آں مرغِ طرب کہ نام او بود شباب افسوس ندانم کہ کے آمد و کے شد
III - 3

افسوس کہ جوانی کا زمانہ گزر گیا اور میرے تن بدن میں خزاں آگئی ہے۔ وہ عہدِ نشاط جس کا نام شباب ہے نہ جانے کب آیا اور کیسے گزر گیا۔

تشریح: خیام کی یہ رباعی اپنی آپ ترجمان ہے اور سارے ہی سن رسیدہ[۲۸] لوگوں کو اس کیفیت

اچھا تجربہ ہو گا۔ جوانی میں انسان نہ پیری سے آشنا ہوتا ہے اور نہ اس کی پروا کرتا ہے مگر پیرانہ سالی میں یہ خیال تازیانے کا کام کرتا ہے۔

XII ایام شباب رفت و خیل و حشمش — تحت مرا عیش و لے ی چشمش
این قامت ہمچو تیر من گشتہ کمان — زہ کردم از عصا و خوش ی کششش

III - 5

عہد جوانی رخصت ہو اور اپنے ساتھ (جوانی کا طرب) حشم بھی لے گیا۔ اب مجھ پر عیش بھی حرام ہے مگر یہ نشہ بھی بھتا ہے۔ میرا جسم جو کبھی کڑی کمان کا تیر تھا اب کمان ہو گیا ہے جسے اپنے عصائے ضعیفی سے کھینچ کھینچ لیے پھرتا ہوں۔

تشریح: خیام کی یہ رباعی ضعیفی کا بڑا اچھا نقشہ پیش کرتی ہے۔ وہ سارے سامان عیش جو جوانی میں ہوش ربا تھے اب بے مزہ ہیں۔ اپنے اس خمیدہ اور لاغر بدن کو (جو کبھی یکسر سیدھا اور مضبوط تھا) اب سہارے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ضعیفی اور پیری[۲۸] پر اور شاعروں نے بھی طبع آزمائی کی ہے۔

XIII عمر تو چہ دو صد و چہ سی صد چہ ہزار — زیں کہنہ سرا بروں برندت ناچار
گر بادشہی و گر گدائے بازار — این ہر دو بیک نرخ بود آخر کار

IV - 7

تیری عمر خواہ دو سو سال، تین سو سال یا ہزار سال ہی کیوں نہ ہو تجھے آخر اس دنیا سے کشاں کشاں لے جایا جائے گا۔ خواہ تو اپنے وقت کا قیصر و کسریٰ ہو یا ایک بھکاری موت سبھی کو ایک جیسی آتی ہے۔

تشریح: یہ رباعی سادہ بھی ہے اور پُر کار بھی۔ جن لوگوں نے حضرت نوحؑ کا قصہ پڑھا ہو گا انھیں ہزار برس کی عمر میں اشتباہ نہیں رہے گا۔ جنھوں نے "چشمۂ آب حیات" سے متعلق کہانیاں پڑھی ہوں گی انھیں اندازہ ہو گا کہ لوگوں میں ہزاروں سال جینے کی خواہش بھی ہے مگر جائے عبرت یہ ہے کہ نہ طوالت عمر پر کسی کا اختیار ہے اور نہ موت کے بعد کسی کو معلوم ہے کہ کس حال میں رہے گا۔ شہنشاہ ہو یا فقیر سبھی کو ایک دن پیوند خاک ہوتا ہے۔ شعرا نے اس حال کو مختلف الفاظ میں باندھا ہے۔ مثلاً کسی کو کاسۂ سر ملا جس کی ہڈیاں چور چور ہو گئی تھیں۔ پوچھا تو جواب ملا، "میں بھی کبھی کسی کا سر پُر غرور تھا"۔

XIV یاران موافق ہمہ از دست شدند — در پائے اجل یگاں یگاں پست شدند
بودند بیک شراب در مجلس عمر — روزے دو سہ پیشتر ز ما مست شدند

IV - 18

میرے احباب اور ہم ذوق رخصت ہوئے اور زندگی کی بارونق محفل سے دستِ اجل نے ایک

ایک کر کے انھیں جدا کر دیا۔ ہماری محفل اور جام شراب میں ابھی مست تھے، بس چند ساتھی وہ چار جرعے محفل ہی اپنی ہستی فنا کر بیٹھے۔

تشریح: زندگی کے ایام جوانی جس تیزی سے گزرتے ہیں اس کا آخر عمر احساس ضرور باقی رہ جاتا ہے۔ بزم کیف لمحے پلک جھپکتے بیت جاتے ہیں مگر یاد ان محفل اور وہ جذب و شوق دھیمی، میٹھی یادوں کی شکل میں نہاں خانۂ دل میں نقش رہتا ہے۔ اس رباعی میں نہ حسرت ہے اور نہ تاسف۔ بس ایک کیفیت کا اظہار ہے جس کا بہت سے عمر رسیدہ لوگوں کو ذاتی تجربہ ہوگا۔

زندگی:

XV　افسوس کہ سرمایہ ز کف بیروں شد　　در دست اجل بسے جگرہا خوں شد
کس نآمد از آں جہاں کہ تا پرسم ازو　　کاحوال مسافران عالم چوں شد
IV-20

افسوس کہ سرمایۂ زندگی ہاتھ سے جارہا ہے اور بے شمار لوگ لقمۂ اجل بن چکے ہیں۔ اس جہان دیگر سے کوئی واپس بھی تو نہیں آیا جس سے میں پوچھ سکتا کہ جانے والوں پر کیا گزری۔

تشریح: اس رباعی میں صرف اسی ایک کیفیت کا بیان ہے کہ اس جہان فانی میں اتنی عمر گزری پر خالی ہاتھ ہی رخصت ہوئے۔ رہا یہ کہ جہان دیگر کی خیر خبر (۲۹) کوئی جانے والا (آ کر) دے سکتا تو وہ بنی نوع انسان کی ایک دیرینہ آرزو ہے۔ بے شک ہر دین کے پھیلانے والے کے ذریعے آخرت سے متعلق بہت کچھ ہم تک پہنچا ہے تاہم یہ تشنگی ابھی باقی ہے۔ اسلام کا تصور پیش نظر رکھا جائے تو یہ دنیا مزرع آخرت ہے اور اس حساب سے اچھے کام نہ کیے جا سکیں تو پھر یہاں سے آخرت کا توشہ لیے بغیر خالی ہاتھ جانا ہوگا۔

XVI　چند از پئے حرص در تن فرسودہ　　اے دوست روی گرد جہان بیہودہ
رفتند و رویم و ہرچہ آیند روند　　یک دم بمراد خویشتن ناسودہ
IV-21

کب تک اس جسم لاغر و تن ناتواں کے ساتھ (اے حرص و ہوس کے بندو) بے مقصد دنیا بھر میں مارے مارے پھرو گے؟ دیکھو، بہت سے مسافر راہی عدم ہوئے، دیکھو جارہے ہیں اور جو بھی یہاں آئیں گے انھیں بہر حال جانا ہے اور یہ روانگی اس یک لخت ہی ہوگی اور کوئی بھی یہاں سے بامراد واپس نہیں گیا۔

تشریح: خیام نے انسان کی یہ بڑی ہی اچھی تصویر پیش کی ہے۔ لوگ معذور اور اپاہج ہو کر بھی اقتدار سے چپٹے ہوئے رہتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم ہے کہ سانس گنتی کے رہ گئے ہیں پر ایسے کام بھی اپنے ذمے لیں گے جن کے لیے ان کے پاس نہ وقت ہے، نہ مقدرت اور ایسے لوگ انجام کار جب یہاں سے رخصت ہوتے ہیں تو ان کو مایوسی اور اغیار کی طعنہ زنی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ خیام نے اپنی زندگی میں بہت سے لوگوں کو اس(۵۰) حال سے گزرتے دیکھا ہوگا (طوسی اور سابق سلجوق وزیر اعظم اس کی بہترین مثالیں ہیں)۔ اگر ہمارا قیاس صحیح ہے کہ شاعری اس کی عمر کے آخری دور کی پیداوار ہے تو یہ رباعی بڑی حد تک اس کے ذاتی تجربے اور مشاہدے کی عکاس ہے۔

۱۱۷ ہم دست من تخنہ بجائے نرسید ہم پائے تمنا بمقامے نرسید
وآندل کہ بماندہ بود در ناکامی ہم عاقبت الامر بکامے نرسید
۱۱:۲

مجھ تشنہ لب کا ہاتھ بھی اب تو جام تک نہیں پہنچ سکتا اور نہ ضعیفی نے اتنی طاقت چھوڑی ہے کہ اپنی کوئی آرزو بھی پوری کر سکوں۔ میرا دل جو اتنی ناکامیوں میں بھی میرے ساتھ رہا اب تھک ہار کر (وہ بھی) میرا ساتھ چھوڑ چکا ہے۔

تشریح: ہم ممکنہ کوشش کرتے ہیں کہ اپنی ہر آرزو پوری کر سکیں مگر آخرِ عمر یہ احساس ہوتا ہے کہ ایسی بہت سی کوششوں کو وقت اور حالات کی زد میں بالآخر ناکامی کا شکار ہونا ہی تھا اور اب مسلسل ناکامیوں کے بعد دل میں کوئی خواہش باقی نہیں رہی۔ خیام کی یہ رباعی بھی (پچھلی رباعی کی طرح) دنیا کی بے ثباتی اور انسان کی بالآخر حسرت، یاس و ناکامی کا ایک نقش ہے۔ خیام جس نے وسط ایشیا اور ایران میں مختلف طاقتوں، امرا اور شاہانِ وقت کا عروج اور ناکامی کا بغور مطالعہ کیا ہوگا وہی آرزوؤں اور ناکامیوں کو یوں قلم بند کر سکتا ہے۔ سوامی جی کے حساب سے اس کی عمر طویل رہی اور آخری پندرہ بیس سال فلسفے اور شاعری کی نذر ہوئے۔ پھر اس کا مطالعہ بھی زندگی کے آخری دن تک جاری رہا۔ سلجوقیوں میں طغرل کے بعد ملک شاہ اور سنجر کا دور بھی اس کی نظر سے گزرا۔ اس نے مختلف ممالک کا سفر کیا اور اس طرح مختلف لوگوں (بالخصوص صوفیا، علما) سے اور موضوعات کے علاوہ سیاسی اور سماجی امور پر بات بھی کی ہوگی۔ اس طرح علاوہ خود اپنے اعتقاد کے اوروں سے بھی غالباً یہی تاثر ملا ہوگا کہ "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ"۔

XVIII کو آنکہ غم از گردش گردوں نخورد وین عشوۂ روزگار واژوں نخرد
تا ساعتے از عمر غنیمت شمرد ہنگام سحر کہ پردہ ہر گل بدرد
IV-16

کیا ایسا بھی کوئی شخص ہے جو گردش کی زمانہ کے ہاتھوں پریشان نہ رہا ہو اور جس نے زندگی کے ابھر
چڑھاؤ نہ دیکھے ہوں اور جو پھر بھی زندگی کی وہ چند ساعتیں (سکون کی) غنیمت سمجھتا ہو کہ اس کے کہ
ایک نئی صبح ایک نئی دنیا کا مژدہ لائے۔

تشریح: یہ رباعی خیام کی اپنی داستان زندگی کا آخری باب معلوم ہوتی ہے۔ زندگی میں اتار چڑھاؤ، عروج وزوال، دشمنیاں، طنز کے باوجود آخر عمر تک وہ اپنے معتقدات پر قائم رہا اور زندگی کا آخری دن بھی سکون واطمینان سے گزرا۔ پیری و مرگ کے باب میں یہ رباعی ہر پیر سال کے لیے آنکھیں بند ہونے سے پیشتر سکون وصبر کا پیغام ہے۔

XIX دل نعرہ زناں ملک جہاں می طلبد پیوستہ وجود جاوداں می طلبد
مسکین خبرش نیست کہ صیادِ اجل بے در پے او نہاد و جاں می طلبد
IV-24

دل کی ہوس کا یہ حال ہے کہ ساری دنیا کی اپنے تصرف میں چاہتا ہے، نفس (جان) آرزومند ہے کہ
لازوال ہو جائے۔ بے چارے کو یہ خبر نہیں کہ صیادِ اجل ہر لمحے اس کے پیچھے لگا ہوا ہے اور بالآخر
اس کی جان لے کر چھوڑے گا۔

تشریح: خیام جس نے دنیا کے نشیب وفراز لوگوں کی حرص جاہ ومال، دوستوں کی سر دربار رسوائی، شاہان وقت کا عروج وزوال اور امرا کا جاہ ومنصب سے آناً فاناً رخصت[51] ہونا دیکھا ہو گا وہی یہ رباعی لکھ سکتا ہے، پھر فلسفے اور مذہب نے بھی اسے یہی سبق دیا ہو گا۔ اس رباعی میں پچھلی رباعیوں جیسا تاسف نظر نہیں آتا۔ یہاں خیام ایک جہاں دیدہ مفکر کے روپ میں نظر آتا ہے۔

XX آں قصر کہ بر چرخ ہمی زد پہلو بر درگہ او شہاں نہادندے رو
دیدیم کہ بر کنگرہ اش فاختۂ بنشستہ ہمی گفت کہ کو کو کو کو
IV-27

وہ محل کہ جس کے برج ومینار فلک بوس تھے اور جہاں کتنے ہی بادشاہوں نے اپنے جاہ وحشم کی
رونمائی کی تھی کل اس کے کنگرے پر میں نے (عاجزی وحقارت) فاختہ کو بیٹھے دیکھا کہ بزبان حال کہہ
رہی تھی: "وہ جاہ وحشم اے آج کہاں ہیں؟"[52]

تشریح: پچھلی رباعی کی طرح یہ بھی سبق آموز ہے اور یہاں بھی تاسف کی جگہ نصیحت کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ ایران میں قدیم شہنشاہوں کی داستانیں (مثنویوں کے توسط سے) زبان زد خاص و عام تھیں اور ابھی رودکی، دقیقی اور فردوسی کے نام اور کلام اہلِ فارس کے لیے زندہ و تابندہ تھے۔

۷۷ در قدرت اگر چہ قیصر و فغفوری در حکمت اگر ارسطو و جمہوری
گر بہرامی کہ عاقبت در گوری مے نوش ز جامِ جم کہ گور آخر کار

علم و حکمت میں تو تو اپنے دور کا ارسطو اور افلاطون ہو، طاقت میں اپنے وقت کا قیصر و فغفور ہو۔
اس جام جمشید سے ایک جرعہ لے کہ بہرام گور بھی ہو تو تجھے خاک کے نیچے آخر جانا ہے۔

تشریح: یہ رباعی بھی ایک اظہارِ حقیقت ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پچھلی دو رباعیات میں ایک عمومیت ہے اور یہاں شہنشاہ (بالخصوص ان کے القاب) اور عالمی شہرت کے مفکرین کا خصوصی ذکر ہے۔ 'فغفور' چین کے شہنشاہوں کا اور 'قیصر' روما کے حکمرانوں کا لقب تھا۔ 'قیصر' کا لقب یورپ میں جرمن حاکموں نے بھی اپنایا۔ جمشید ساسانی حاکم تھا۔ اس شہنشاہ سے ایک پیالہ منسوب ہے جس میں دنیا کا حال دیکھا جا سکتا تھا۔ ارسطو پہلا عملی سائنس داں اور عظیم مفکر (یونانی) تھا۔ اس کا استاد افلاطون اپنی مشہور تصنیف 'جمہوریہ' [THE REPUBLIC] اور اپنے استاد سقراط (سقراط دانا) کے فرمودات کی تالیف سے مشہور ہوا۔ یہ تینوں فلسفی اگرچہ ایک ہی کلچر کی پیداوار تھے تاہم ان کی شخصیات اور فکر کی راہیں جدا تھیں۔ سقراط کا بیشتر وقت اہلِ یونان کی اخلاقی اصلاح میں گزرا (جس کی بدولت اسے نوجوانوں کو گمراہ کرنے کا ملزم ٹھہرایا گیا اور اسے بالآخر زہر کا پیالہ پینا پڑا)۔ افلاطون (جو اردو زبان میں عقل مندی کے لیے حرفِ آخر ہے) کو علم فلکیات اور علم مابعد الطبعیات میں گہری دلچسپی تھی۔ ان موضوعات پر اس کی تحریر نے اسلامی مفکرین پر گہرا اثر چھوڑا ہے۔ ارسطو، افلاطون کا شاگرد تھا مگر ادھر درس ختم ہوئے تو ادھر اس نے اپنے استاد سے جداگانہ روش اختیار کی اور اپنی ایک الگ درس گاہ کھولی۔ چھ سات سال اس کے سکندرِ اعظم کی اتالیقی میں گزرے اور جب سکندر کی عالمی مہم جوئی شروع ہوئی تب بھی خط و کتابت کے ذریعے اس کا ارسطو سے تعلق قائم رہا۔ ارسطو کا بہت بڑا کام سائنس میں تجربے کا دخل ہے (جس کی انتہا غالباً ارشمیدس پر ہوئی) بہرام گور ایران کا نامور بادشاہ اور عظیم شکاری تھا (وہ گورخر کے شکار میں مشہور ہوا)۔

نیشاپور اور خراسان کا علاقہ اس وقت کے ایرانی کلچر کا مرکز تھا۔ قدیم شہنشاہوں کو مثنویوں اور پھر تذکرہ نویسوں نے روشناس کروایا تھا اور خود عمر خیام کے زمانے میں سلجوقی طاقت اپنے عروج پر تھی۔ یہ رباعی خیام کے اپنے زمانے پر بھی منطبق ہوتی ہے (اور عمومی طور پر سارے ہی بنی آدم اس میں شامل ہیں)۔ اس رباعی میں خیام کے یونانی مفکرین کے مطالعے کا عکس ہے۔ یہاں سوامی جی نے جامِ جم سے پینے کو دنیا کا مزہ چکھنے کا مترادف لیا ہے۔

XXII آنخواجہ کہ خویش را ہلاکو می گفت وز کبر سخن بچشم و ابرو می گفت
کنگرئہ سرائے او فاختۂ دیدم کہ نشستہ بود و کوکو می گفت
IV-29

وہ حاکم جو خود کو ہلاکو کہتا تھا اور جس کے غرور و نخوت کا یہ عالم تھا کہ اس کے احکام اشاروں کنایوں سے چلتے تھے اس کے محل کے کنگورے پر ہم نے ایک فاختہ بیٹھی دیکھی جو کوک رہی تھی (اور زبان حال سے بے ثباتیِ دنیا کا رونا رو رہی تھی)

تشریح: یہ بھی پچھلی رباعیات کی طرح بڑے اور جابر فرماں رواؤں کے انجامِ کار کا ایک نقشہ ہے۔ منگولوں نے ایشیا میں مظالم بھی کیے اور کچھ وسطِ ایشیا کے مورخین نے ان میں مبالغہ آمیزی بھی کی مثلاً وسطِ ایشیا کے ایک شہر کی منگولوں کے ہاتھوں بربادی پر ایک تذکرہ نویس لکھتا ہے: "اس مہم میں اتنے لوگوں کا قتل و خون ہوا کہ اب سے دنیا کے روزِ آخر تک جتنے لوگ پیدا ہوں وہ بھی اس کمی کو پورا نہیں کر سکتے"۔ اس رباعی میں بطورِ خاص ہلاکو (۵۰) (ہلاگو) کا ذکر ہے جس کے ہاتھوں خلافتِ عباسیہ کا خاتمہ ہوا۔

عمر خیام نے اجڑے ہوئے محل کے ایک کنگورے پر فاختہ کا ذکر کیا ہے۔ سوامی جی نے اپنے انگریزی ترجمے میں اُلّو کا لفظ استعمال کیا ہے۔ عام طور سے ہمارا تصور بھی یہی ہے کہ اجڑے ہوئے مقامات میں اُلّو (اور تاریکی ہو تو چمگادڑ) کا بسیرا ہوتا ہے۔ اگر خیام کے زمانے کے فارسی محاورے میں لفظ فاختہ منہدم عمارتوں یا اجڑے ہوئے محلات میں کسی پرندے کے لیے استعمال ہوتا ہو تو وہ ہمارے علم سے باہر ہے تاہم نفسِ مضمون پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور یہاں بھی 'کوکو' کو 'کہ او' کہ او' کا مترادف لیا جا سکتا ہے۔

X. دنیا چو رباط و ما درو مہمانیم تا ظن نخوری کہ ما درو می مانیم
در ہر دو جہاں خدائے می ماند و بس باقی ہمہ کلُّ مَن علیہا فانیم (۵۲)
IV-32

یہ دنیا سرائے (خانہ) ہے اور ہم یہاں مسافر (عارضی قیام پذیر) ہیں۔ مبادا تمھیں کہیں یہ خیال نہ

ہو کر ہمیں یہیں رہنا ہے۔ ہر دو عالم میں بلا آخر خدائے واحد کی جلوہ گری رہے گی، باقی ہر شے فنا ہونے کو ہے۔

تشریح: اس رباعی میں حسرت و یاس کی جگہ علم، حکمت اور ذاتی تجربات کی پختگی ہے۔ اوپر مختلف ہستیوں کا ذکر تھا، یہاں ایک حکیم اور فلسفی وہی سبق دے رہا ہے جو صوفیا نے دیا ہے۔ کلام اللہ کی اس آیت کا یہ حوالہ اور شعرا نے بھی دیا ہے۔ مثلاً:

صبح کو طائرانِ خوش الحان   پڑھتے ہیں کلُّ من علیہا فان

خدا کو جن لوگوں نے اپنی بساط بھر سمجھنے کی کوشش کی ان میں خیام بھی شامل ہے۔ اس کی دلیل ایک تو وہ دعا ہے جو اس نے مرنے سے پیشتر کی اور باقی اگلے حصے سے اندازہ ہوگا جس میں خیام کے اپنے بنا والے وعظ کے ترجمے کا ذکر ہے۔

XXIV زیں دہر کہ مدتے بود منزلِ ما   نامد بجز از بلا و غم حاصلِ ما
افسوس کہ حل نگشت یک مشکلِ ما   رفتیم ہزار حسرت اندر دلِ ما
IV 36

یہ دنیا کہ ایک عرصے تک ہماری قیام گاہ رہی۔ اس کی سرائے میں بجز رنج و الم کے کچھ حاصل نہ ہوا۔ رنج تو اس بات کا ہے کہ نہ تو ہمارے ہزاروں شکوک اور سوالات کا کوئی خاطر خواہ جواب ملا اور نہ رنج و الم کا کوئی مداوا ہوا۔

تشریح: یہاں خیام ایک دفعہ پھر شاعر کی جگہ فلسفی کے روپ میں ہے۔ انسانی عقل ہر سوال کا جواب (وجدان کی جائے) عقل سے چاہتی ہے اور محض عقل ہمارے بنیادی سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتی۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ عقل ابھی تک زمان و مکان کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے۔ ابھی کچھ ہی دہائی پیشتر انسان کو یہ اندازہ ہوا کہ حواسِ خمسہ کارآمد تو ہیں مگر محدود بھی ہیں۔ نظریہ اضافیت نے بلا شبہ محدود سے لامحدود کی طرف رہ نمائی تو کی ہے مگر ابھی منزل دور ہے۔

خیام نے اس مضمون کو اور رباعیات میں بھی باندھا ہے۔ مثلاً:

چوں کار بر مرادِ ما نہ خواہد رفت   اندیشہ و جہدِ ما کجا خواہد رفت
پیوستہ نشستہ ایم در حسرت آنکہ   دیر آمدہ ایم و رفت می باید رفت

اس زندگی کے کاروبار میں نہ ہمارا دخل رہا نہ وقت ملا کہ کچھ کر سکتے۔

یہاں علامہ اقبال ملاحظہ ہوں:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں　　ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

XXV از جرمِ حضیضِ خاک تا اوجِ زحل　　کردم ہمہ مشکلاتِ گردوں را حل
بیروں جستم ز بندِ ہر مکر و حیل　　ہر بند کشادہ شد مگر بندِ اجل
XV-41

ہر چھوٹے سے چھوٹے ذرے سے لے کر (سیارہ) زحل کی انتہائی بلندی تک جتنے بھی (فلکی اور دوسرے) مسائل تھے وہ میں نے حل کر لیے اور اس عالم کی ہر بندش اور جال سے آزاد رہا۔ غرض سارے ہی بند میں توڑ سکا بجز موت کے بند کے کہ وہ میرے بس سے باہر تھا۔

تشریح: یہاں خیام ایک عالم اور فلکیاتی ماہر کے روپ میں ہے۔ اوج اور حضیض سیاروں کی گردش کے دوران آسمان میں ان کے سب سے اونچے اور نیچے مقامات کو ظاہر کرتے ہیں۔ رباعی کا مطلب واضح ہے۔ انسانی فکر کائنات کے بیشتر مسائل حل کر سکتی ہے مگر ماورائی حقیقتوں کے کسی سوال کا اس کے پاس کوئی جواب نہیں۔

XXVI زاں پیش کہ از جامِ اجل مست شوی　　زیرِ لگدِ حادثہ ہا پست شوی
سرمایہ بدست آرد، لینجا کانجا　　سودے نہ کند اگر تہی دست شوی
19,44

قبل اس کے کہ موت کا پیالہ تجھے گہری نیند سلا دے اور زمانے کے حادثات کی ٹھوکریں تجھے بے بس کر دیں اٹھ اور آخرت کے لیے کچھ سرمایہ اکٹھا کر کیونکہ وہاں خالی ہاتھ جانا سراسر نقصان کا سودا ہے۔

تشریح: یہاں خیام ایک فقیہ کے رنگ میں اپنا تاثر بیان کر رہا ہے۔ دنیا میں آنے والے سارے ہی ہادیوں نے یہ ایک ہی سبق دیا ہے کہ دنیا مزرعِ آخرت(۵۵) ہے (فانی ہے، جائے امتحان ہے) اور موت کے ساتھ ہی اعمال ناموں کے پارچے لپیٹ دیے جاتے ہیں۔ بھلائی کا جوہر سارے ہی انسانوں میں ہے پر زمانے کے حادثات (اور دنیوی ترغیبات) اسے تا دمِ آخر کچھ کرنے نہیں دیتے۔ سوامی جی نے اس رباعی کو بڑی خوب صورت انگریزی جامہ پہنایا ہے:

DEATH DOSES US HIS LEES. BEFORE WE REEL
AND ERE WITH KICKS OF TIME WE SPENT-UP FEEL
BRING HIM OUR SOULS' ASSET. YEA, NOW AND HERE.
FOR 'THERE' WE CANNOT BORRW, BEG OR STEAL

XXVII با بط می گفت ماہیٔ در تب و تاب　　باشد کہ بجوئے رفتہ باز آید آب

بط گفت کہ چو من و تو گشتیم کباب　　عالم پس مرگ ما چہ دریا چہ سراب

-50

ایک ماہی بے آب نے اپنے پیچ و تاب میں ایک بط سے کہا، "کیا عجب کہ اس سوکھے ہوئے نالے میں پانی پھر آجائے"۔ بط نے (بڑی افسردگی سے) جواب دیا، "جب ہم تم کباب ہو جائیں گے تو (ہماری موت کے بعد) فرق کیا پڑے گا یہ عالم سراب ہو یا سمندر"۔

تشریح: رباعی کا مضمون آسان ہے۔ بط چونکہ پرواز کرتی ہے (شاید) اس لیے تڑپتی ہوئی مچھلی یہ سوال کرتی ہے۔ بط کا جواب سیدھا سادہ ہے۔ انسان (اور انسان کے لیے زمانہ یا آسمان) جب ہمیں کباب بنا دے گا تو پھر ہمیں کیا فرق پڑے گا کہ یہاں کیا ہو رہا ہے۔ اس رباعی میں ایک بار پھر زمانے کے ہاتھوں انسان کی پامالی اور افسردگی کے تصورات نمایاں ہیں۔

XXVIII ترسِ اجل و بیم فنا ہستی تست　　ورنہ ز فنا شاخ بقا خواہد رست

من از دمِ عیسوی شدم زندہ جاں　　مرگ آمد و از وجود من دست بہ شست

(IV-53)

تو زندگی ہی میں فنا کے ڈر سے زندہ درگور ہے ورنہ یہ (عارضی) فنا تو (ابدی) بقا کا نقطۂ آغاز ہے۔ میں تو روحِ ازلی (عیسیٰ نفسی) کے دم سے زندۂ (جاوید) ہوں۔ موت آئی بھی اور مجھ سے ہاتھ ملا کر چلی گئی۔

تشریح: پچھلی ایک رباعی میں خیام نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اس دنیا کو خدا حافظ کہنے سے پہلے آخرت کا توشہ تیار کر لے۔ یہاں اس رباعی میں خیام دمِ عیسوی (اقبال[26] کے پاس بیداریِ خودی) سے زندہ ہے۔ اسے مرنے کا غم نہیں اس لیے کہ موت ابدی زندگی کا دروازہ کھول دیتی ہے اور موت بھی اسے اگلے جہان کے لیے خوش آمدید کہتی ہے۔ یہاں اقبال کے مردِ مومن کے تصور کا عکس جھلکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "چوں مرگ آید تبسم بر لب اوست"۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ رباعی خیام کے آخری زمانے ہے جب وہ گوشہ نشینی اختیار کر گیا تھا اور محض مطالعے (اور عبادت) میں مصروف تھا۔ اس رباعی میں ایک عارفانہ جھلک ہے:

XXIX خیام تنت خیمہ ای ماند راست　　سلطان روح ست و منزلش دار فناست

فراشِ اجل ز بہر دیگر منزل　　از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

IV.60

خیام، تیرا جسم خیمے کی طرح سیدھا، مضبوط تانا ہوا ہے اور اس خیمے کا سلطان (یعنی تیری روح) اپنی

منزلِ فنا کی طرف روانگی کو تیار ہے۔ فراشِ اجل نے اگلی منزل کی طرف روانگی کے لیے تیرا خیمہ (لاؤ لشکر) لپیٹ دیا ہے۔

تشریح: یہ رباعی بلاشبہ خیام کی روح کی تڑپ کو ظاہر کرتی ہے۔ وہ شخص جس نے کاروبارِ زندگی کے سارے ہی اتار چڑھاؤ دیکھے تھے، جو دشمنوں کی ریشہ دوانیوں، حاسدوں کے فساد اور زہد و تقویٰ کے جھوٹے علم و کردوں کے طعنوں کا شکار رہا تھا آخر عمر خدا کی وحدانیت پر اپنے یقین (زیرا کہ یکے را دو نہ گفتم ہرگز) کی بدولت سفرِ آخرت کے لیے تیار ہے اور موت کو خوش آمدید کہتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق آخری دن "وحدت و کثرت" کے باب (ارسطو، ترجمہ ابنِ سینا) کا مطالعہ کر رہا تھا۔ اس نے کتاب بند کی اور سجدہ ریز ہو کر اپنے رسول کی شفاعت کی امید کے ساتھ اپنے سفرِ آخرت پر روانہ ہو گیا۔

کوزہ و کوزہ گری (و گِلِ کوزہ):

خیام کی ان رباعیات کا ماحصل یہ ہے کہ انسان بہر حال خاک سے بنا ہے اور بالآخر خاک ہی اس کا انجام ہے۔ چونکہ انسانی وجود کا یہ سیلاب ازل سے ابد تک رواں دواں ہے اس لیے کوزہ گرِ عالم ہماری تمھاری خاک سے دوسرے اجسام ڈھالتا ہے۔ انجامِ کار جب خاک ہی ہمارا (حرفِ اول اور) حرفِ آخر ہے تو سارے دنیوی طمطراق محض بہلاوا ہیں۔ خیام نے "کوزہ گر" پر کہیں دبے، کہیں کھلے الفاظ میں تنقید کی ہے کہ اگر جسدِ خاکی عیب دار، ناکارہ ہے تو اس میں قصور آخر کس کا ہے۔ کہیں یہ بھی کہتا ہے کہ اتنے حسین جام و سبو اتنی توجہ سے بنا کر اسے ریزہ ریزہ کر دینا آخر کیا معنی رکھتا ہے۔

جامیست کہ عقل آفریں میزندش	صد بوسۂ مہر بر جبیں میزندش
ایں کوزہ گرِ دہر چنیں جامِ لطیف	میسازد و باز بر زمیں میزندش

۲۰۱

(کوزہ گر نے ایسا جام بنایا ہے کہ عقل اس پر صد آفریں کہتی ہے، خورشید عالم تاب کی کرنوں نے بارہا اس جام کو بوسے دیے ہیں۔ اس کارگاہ کا یہ ماہر کوزہ گر اتنے خوب صورت جامِ سفال بناتا ہے اور پھر انھیں زمین پر پھینک کر ریزہ ریزہ کر دیتا ہے۔

تشریح: جن لوگوں نے مٹی کے پیالے بنتے دیکھے ہیں انھیں اس بات کا اندازہ ہو گا کہ مختلف قسم کے پیالوں کی ساخت کے لیے جدا جدا قسم کی مٹی استعمال ہوتی ہے۔ پھر پانی سے اس کا آمیزہ تیار کیا جاتا

ہے۔ کچھ عرصے بعد کموں (اور لاتوں) سے اس کی گندھائی ہوتی ہے۔ پھر اس آمیزے کا امتحان کیا جاتا ہے کہ آیا چاک (پہیے) پر چڑھانے کے قابل ہے یا نہیں۔ بعد ازاں پہیے کے اوپر اسے تھوپ کر پہیے کی گردش کے ساتھ ساتھ اس کو ایک خاص شکل میں ہاتھوں سے ڈھالا جاتا ہے۔ پھر ان کوزوں کو دھوپ میں اچھی طرح خشک کر کے بھٹی میں ڈالا جاتا ہے۔ مختلف قسم کی مٹیوں کے لیے تپش کا درجہ بھی جدا ہوتا ہے۔ لیجیے، کوزے تیار ہو گئے۔

خیام کے لیے انسان ایک جامِ سفالی، پہیہ گردشِ فلک اور خالق کوزہ گر ہے۔ ہر کوزہ (مستثنیات جدا ہیں) احسنِ تقویم پر تیار ہوتا ہے مگر کوزے کا انجام بالآخر ایک جیسا ہے۔ اس رباعی میں خیام نے یہ مسئلہ نہیں اٹھایا کہ آخر ایسا ہوتا کیوں ہے البتہ آگے رباعیات میں کہیں لطیف اور کہیں برملا انداز میں یہ سوال بھی کیا گیا ہے کہ قصوروار کوزہ ہے یا کوزہ گر (یا پھر گردشِ افلاک)۔ خیام کو اسی قسم کے سوالات کی وجہ سے بے شمار اعتراضات کا نشانہ بننا پڑا۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ اس عنوان کو ایک حساس عالم کے ان شکوک و شبہات تک محدود رکھا جائے جو کبھی کبھی ہر شخص کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کا جواب (سوائے سرِ تسلیم خم کرنے کے) بن نہیں پڑتا۔

۱۱ از تن چو رود روانِ پاکِ من و تو خشتے دو نہند بر مغاکِ من و تو
انگاہ برائے خشتِ گورِ دگراں در کالبدے کشند خاکِ من و تو
۲۰۶

جب ہمارے جسم سے روح نکل جائے گی اور ہماری قبروں پر کچھ اینٹیں بٹھا دی جائیں گی اس وقت
دوسروں کے قبروں کی اینٹیں تیار کرنے کے لیے میری اور تمھاری خاک سانچوں میں ڈال
کر خشت سازی کی جائے گی۔

تشریح: اس رباعی کا مضمون واضح ہے۔ روح اور جسم کی کش مکش ہر بشر کو زندہ رکھتی ہے۔ پھر انجامِ کار انسان درگور ہو جاتا ہے اور اس کی قبر مٹی سے بھر کر اس پر اینٹیں (کہیں کچے پتھر کی سلیں) ڈال دی جاتی ہیں۔ پھر جب مٹی (جس میں ہماری خاک بھی شامل ہوتی ہے) دوسری قبروں کے لیے درکار ہوتی ہے تو مٹی کے سانچوں میں یہ مٹی ڈال کر اور اینٹیں بھٹی (یا صرف دھوپ) میں پکائی جاتی ہیں۔ یہاں زور اس بات پر ہے کہ روح کے ابدی چمن کا بندوبست کر، خاک کو تو بس خاک ہونا ہی ہے۔

۱۰۱ پیش از تو بسے مرد و بسے زن بودہ است — کا فاق ز جملہ شاں حزین بودہ است
زود آ کہ تن تو خاک گردد زیرا — خاکِ تو دگر ہزار رہ تن بودہ است

۲۰۸

تم سے پہلے بے شمار مرد و زن اس دنیا میں آ چکے ہیں اور اس دنیا کو (آج کی طرح) انھوں نے رنگین بنایا ہے۔ تو تم (جلد یہاں سے) کوچ کریں کیونکہ تمھاری خاک میں ہزاروں ہی گزرے ہوئے لوگوں کی مٹی شامل ہے اور تمھاری مٹی ہزاروں کے لیے درکار ہے۔

تشریح: یہ بھی پچھلی رباعی کی طرح انسان کو خاک نہاد ظاہر کرتی ہے بلکہ یہ انسانیت کو ایک ہی سطح پر پیش کرنے کی کوشش ہے۔ انسانوں کی شان و تفاخر بے جا و ہے کیونکہ اس کے کالبد خاکی میں ہزاروں ہی انسانوں کی خاک شامل ہے۔ سوامی جی نے اپنے انگریزی ترجمے میں تیسرے مصرع کو یوں ڈھالا ہے:

HIE QUICKLY, TURN AS DUST IN MASTER'S FEET

خدا کو عاجزی اور انکساری پسند ہے اور بندہ اس طرح اس کے سامنے عاجز ہو کر آئے تو نجات ملتی ہے۔

۱۷ ایں خاک رہ از خواجہ بخاری بوداست — در وقتِ خود او بزرگواری بوداست
ہر جا کہ قدم نہی یقیں می پندار — کان دستِ کریم شہسواری بوداست

۲۰۹

تمھارے راستے کی اس خاک میں (امام / خواجہ) بخاری کی مٹی شامل ہے جو اپنے وقت کے مشہور انسان (اور جید عالم) تھے۔ (زمین پر) تم جہاں بھی قدم رکھو یہ دھیان رکھنا کہ وہاں کسی نہ کسی عظیم انسان کے (بھلائی کرنے والے) ہاتھوں کی خاک موجود ہے۔

تشریح: یہ رباعی بھی انسان کے بالآخر مٹی ہو جانے کا مظہر ہے۔ امام بخاری (۵۸) نہ صرف اپنے وقت کے مشہور عالم اور عظیم انسان تھے بلکہ وہ آج بھی (اسلامی دنیا میں) اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ چوتھے مصرع کا "دستِ کریم شہسوارے" اس شخص پر منطبق ہو سکتا ہے جس نے دکھی انسانیت کو اپنی قوتِ بازو سے چلانے کی کوشش کی ہے۔

انگریزی ادب میں قدیم زمانے کے قصوں میں کنگ آرتھر اور اس کے چندہ شہسوار اس ضمن میں بہت مشہور ہوئے ہیں۔ سوامی جی نے اس رباعی کو انگریزی میں یوں پیش کیا ہے:

THE SAINT WHO GRACED BUKHARA AND THIS LAND
HAS HELPED ME, THUS AS DUST IN PATH TO STAND
JUST BEAR IN MIND THAT AS YE TREAD THE PATH
THERE IS SOME GALLANT KNIGHT'S SUPPORTING HAND

یہاں PATH سے مراد شاہراہِ نجات ہے (جو ہمیں اس دنیا سے آخرت کو لے جاتی ہے) اور KNIGHT سے مراد وہ شخص جو بے غرضی اور برضا اس سفر کی منزلیں آسان کرنے میں ہماری رہنمائی کے لیے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے۔

۷۰ ہر چند کہ رنگ و بوئے زیباست مرا چوں لالہ رخ و چو سرو بالاست مرا
معلوم نشد کہ در طرب خانۂ خاک نقاشِ من از بہرچہ آراست مرا
V-12

ہر چند کہ میرا یہ جسمِ خاکی (بدن) نہایت خوب صورت ہے، میرے خد و خال بے حد موزوں اور پرکشش ہیں مگر مجھے (ابھی تک) یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس طرب خانۂ خاکی میں مجھے نقاشِ ازل نے کیوں اتنا سجا کر بھیجا ہے۔

تشریح: بے ثباتیِ دنیا، عالمِ خاک، سرائے فانی اور مشتِ خاک (انسان) جیسے محاورے بہت سے شعرا نے باندھے ہیں۔ خیام نے بھی یہی استعارہ لیا ہے۔ ایسے شکوک و شبہات ذہنِ انسانی میں اکثر ہی پیدا ہوتے ہیں جن کا عمومی جواب تو شاید نہ ملے پر سوچیں تو کوئی نہ کوئی تسلی بخش جواب ضرور مل جاتا ہے۔[59]

۷۱ از آبِ عدم تخم مرا کاشتہ اند وز آتشِ غم روحِ من افراشتہ اند
سرگشتہ چو باد میروم گردِ جہاں تا خاکِ من از چہ جائے برداشتہ اند
V-13

عدم کے پانی سے میرے بیج کی کاشت و پرداخت کی گئی اور پھر میری روح کو (جدائی کی) آگ سے سنوارا گیا۔ اب میں ساری دنیا میں باد گولے کی طرح گھومتا پھرتا ہوں اس تلاش میں کہ میری مٹی کہاں سے اٹھائی گئی تھی۔

تشریح: یہ بات تو ہم سبھی کو معلوم ہے کہ ایک دن پیوندِ خاک ہونا ہے۔ یہاں یہ تصور کارگر معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مٹی ہے وہیں ہماری یہ خاک واپس جائے گی۔ انسان عدم میں پیدا کیا گیا یا یوں کہیے کہ اس وقت جس کا ہمارے پاس کوئی حساب نہیں۔ روح ابدی شے ہے اور اس قفسِ خاکی میں قید ہونے سے غم زدہ ہے۔ خیام کے خیال کے مطابق انسان زندگی کے اس سفر میں بالآخر اس مقام پر پہنچ

جاتا ہے جہاں سے اس کی مٹی اٹھا کر اسے یہ کالبد خاکی دیا گیا تھا۔

سوامی جی نے اسے انگریزی میں یوں پیش کیا ہے:

SALVATION SPRING IMPARTED ME ITS SPRAY
FROM FIRE OF LOVE MY SOUL HAD COME INTO PLAY
AS WIND I'M ROUSING ROUND THE WORLD TO REACH
THE SPOT FROM WHENCE THEY FIRST LIFTED MY CLAY

VII　دارندہ چو ترکیب طبائع آراست　　　ہر چہ اندیشش اندر کم و کاست
گر نیک آید شکستن از بہر چہ بود　　　ور نیک نیامد ایں صور عیب کراست؟

V-18

جب خالق نے ہمارا خمیر ایک جیسا تیار کیا تو پھر یہ بد اور ناقص کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر خمیر اچھا تھا تو کوزہ آخر ٹوٹا کیوں؟ اور اگر اس میں خرابی رہ گئی تھی تو قصور کس کا تھا؟

تشریح: اس قسم کی رباعیات خیام کے مجموعۂ کلام میں اور بھی ملیں گی اور یہ خیام کے حاسدوں اور دشمنوں کے لیے اعتراضات کا بہترین نشانہ تھا۔ اگر عالم اور صوفی سے قطع نظر خیام کو صرف بحیثیت شاعر دیکھا جائے تو پھر ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ ایسے لاکھوں انسان ہوں گے جن کے ذہنوں میں ایسے سوال ابھرے ہوں گے اور خیام یہاں ایسے سوالات برملا اٹھا رہا ہے۔ خیام کی زندگی کے ابتر چہ حالوں میں بڑی تلخیاں شامل تھیں جو بالآخر رباعیات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کارگہِ کوزہ گری میں کوزے حسین بھی ہیں اور ناقص بھی۔ ایک شاعر کا حساس دل ایسے سوالات کے جواب تلاش تو کر سکتا ہے پر کیا کوئی اطمینان بخش جواب بھی مل سکتا ہے؟ آگے "قضا و قدر" کے ضمن میں بھی ایسی چند رباعیات ملیں گی۔

VIII　آں کاسہ گرے کہ کاسۂ سرہا کرد　　　در کاسہ گری صنعتِ خود پیدا کرد
بر خوانِ وجودِ ما نگوں کاسہ نہاد　　　واں کاسۂ سرنگوں پر از سودا کرد

V-17

جس کوزہ گر نے سروں (اور جسموں) کی کوزہ گری کی ہے اس نے کوزہ گری کی صنعت میں نت نئے انداز پیدا کیے ہیں۔ خود میرے وجود پر جو کاسہ (تن خاکی) چڑھایا اس کے اوپر ہر دم متغیر ہونے والے خیالات سے بھر کر ایک کوزہ (الٹا کر کے) چڑھا دیا ہے۔

تشریح: یہاں خیام نے صانع (کوزہ گر) کی اپنے خاص انداز میں تعریف کی ہے۔ ہمارا جسم ایک

جیسے ہی ہاتھ پاؤں، آنکھ، ناک، کان سے مرکب ہے۔ اس کے اوپر (الٹے ہوئے کوزے کی شکل میں) ہماری کھوپڑی ہے اور اس کوزۂ دماغ کے اندر کی صلاحیتیں ایک انسان کو دوسرے سے ممیز کرتی ہیں۔ یہی کوزہ ہے جو خیام، طوسی، حسن بن صباح اور سنجر کو ایک دوسرے سے بالکل الگ سوچ عطا کرتا ہے، اس راستے پر اس کی رہبری کرتا ہے اور اسے آخری منزل پر پہنچاتا ہے۔ جن حضرات کو پچھلی رباعی میں کچھ شبہات ملیں گے ان شکوک کا یہ رباعی جواب ہے۔ صانعِ ازل کی کوزہ گری حکمت اور دانائی میں حرفِ آخر[۲۰] ہے۔

IX　آں مادّہ کہ قابلِ حیات است بذات　　گاہے حیواں می شود و گاہے نبات
تا ظن نبری کہ ہست گردد ہیہات　　موصوف بذات تست گر ہست صفات

V-19

یہ مادّہ جو خود وجود و حیات رکھتا ہے کبھی حیوان اور کبھی نباتات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ ہرگز نہ سمجھنا کہ جو چیز ایک بار وجود میں آجائے وہ نابود ہو سکتی ہے۔ اگر تجھ میں کچھ صفات ہیں تو ان سے یہ وجود ہمیشہ متصف رہے گا۔

تشریح: یہ قرونِ وسطیٰ کا ایک عام تصور ہے۔ خود قدیم یونانی فلسفے کا مطالعہ کریں تو بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مادّہ قدیم ہے۔ سترھویں صدی کے مشہور انگریز سائنس داں نیوٹن کے مطابق کائنات میں مادہ فنا نہیں ہوتا اور نہ توانائی فنا ہوتی ہے (یہ مادّے کی توانائی میں تبدیلی بیسویں صدی کا کارنامہ ہے اور یہاں تبدیلی سے مراد مادّہ مکمل طور سے نابود ہو کر توانائی کی شکل اختیار کرتا ہے ورنہ مادہ ہیئت بدلتا رہتا ہے)۔ خیام کا کہنا یہ ہے کہ اگر تجھ میں کوئی صفت ہے تو وہ اس خاک سے متصف رہے گی خواہ وہ (خاک) کسی بھی کوزے کے لیے استعمال کی جائے (ہم نے خیام کی زندگی سے متعلق ایک حکایت لکھی ہے کہ وہ کس طرح ایک نہایت سست اور کاہل گدھے کو یہ کہہ کر کام پر آمادہ کرتا ہے کہ اپنی پچھلی زندگی میں جب تم استاد تھے تب بھی کاہلی کا یہی حال تھا)۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ "تواگون" کے اس نظریے پر آیا اس کا یقین تھا یا صرف یہ رسیلی حکایت ہے یا پھر اس کے دشمنوں کا اس پر طعنہ ہے۔

X　ہر سبزہ کہ بر کنار جوئے رستہ است　　گوئی ز لبِ فرشتہ خوئے رستہ است
ہاں بر سر سبزہ پا بخواری ننہی　　کاں سبزہ ز رخِ لالہ روئے رستہ است

V-20

ہر جوئے رواں کے کنارے جو سبزہ اگتا ہے (کہتے ہیں) کسی خوب رو کے لب و رخسار کی تراوٹ سے شاداب ہے۔ اس سبزے کو (خبردار) کبھی پامال نہ کرنا جانے کس نرگسی زلف عنبریں سے اگا ہے۔

تشریح: یہاں خیام کوزہ گری سے ہٹ کر "گِل" پر زور دیتا ہے۔ جس مٹی سے سبزۂ نورستہ اور گل و یاسمن روئے زمین پر اپنی بہار دکھلا رہے ہیں یقیناً ان کی تہ میں گل بدنوں اور ماہ جبینوں کی مٹی ہے اور اسی لیے سبزے پر احتیاط اور نرم روی سے چلنا چاہیے۔

یہاں "لبِ فرشتہ خوئے" کا استعارہ قابلِ غور ہے۔ ہم اردو فارسی میں "لب" قربت اور کنارے کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جیسے:

لبِ نہر پہ صاف جو غور کی　　　تو پڑی تھی وہ ایک بلور کی
(مثنوی میر حسن)

یا پھر لبِ بام، لبِ جو۔ ان معنوں سے یہاں وسعت پیدا ہو جائے گی یعنی کوئی فرشتہ خو یہاں دفن ہے جس کی وجہ سے یہاں اتنا حسین اور نرم رو سبزہ اگا ہوا ہے۔

XI　ہر ذرہ کہ بر روئے زمینے بوداست　　　خورشید رخے زہرہ جبینے بوداست
گرد از رخِ نازنیں بآزرم افشاں　　　کاں ہم رخ و زلفِ نازنینے بوداست
V-22

ہر ذرہ جو روئے زمین پر ہے سورج کی طرح روشن اور زہرہ کی طرح خوب صورت ہے۔ تم اپنے معشوق کے رخ پر سے غبار پونچھو تو دھیان رکھنا کہ یہ خاک بھی کبھی بلور تنوں کے گیسوئے عنبریں اور رخِ لطیف کا جزو (ہوا کرتی) تھی۔

تشریح: یہاں خیام نے خاک کے ہر ذرے کو ایک نیا حسن اور ایک روشن پہلو دیا ہے۔ انسانی وجود بظاہر مر کر فنا اور خاک ہو جاتا ہے اور اسی خاک سے (خیام کی نظر میں) ایک دوسرے وجود کی تعمیر ہوتی ہے اس لیے خاک بڑی محترم شے ہے۔ خیام کے 'ذرۂ خورشید رخے' پر بے اختیار اقبال کا مصرع ذہن میں آتا ہے: "لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں"۔ دنیا میں کروڑوں انسان مرنے کے بعد جلا کر خاک کر دیے جاتے ہیں اور اب تو بڑے لوگوں کی خاک ملک پر بکھیر دینا، سمندر پر چھڑک دینا اور چاند پر (۹۱) پہنچانا ہمارے آپ کے زمانے کی باتیں ہیں تو آخر شاعری ایسے استعاروں سے کیوں محروم رہے؟

XII　خارے کہ بزیرِ پائے ہر حیوانیست　　　زلفے صنمے و ابروئے جانانیست
ہر خشت کہ بر کنگرۂ ایوانیست　　　انگشتِ وزیرے و سرِ سلطانیست
V-23

ہر وہ خار جو کسی (جان دار) کو چبھ کر خلش پیدا کرتا ہے کسی خوب رو کی زلف اور کسی گل بدن کی ابرو ہے۔ ہر وہ اینٹ جو کسی محل (چوبارے) کے کناروں (فصیلوں اور چھجوں) پر آویزاں ہے (یقیناً) کسی

وزیر کے ہاتھ اور کسی شہنشاہ کی سر کی خاک سے بنی ہے۔

تشریح: یہاں خیام نے ایک بار پھر خاک کا بار بار مختلف شکلوں میں ظاہر ہونا بتلایا ہے۔ یہاں انگشتِ وزیر' اور 'سرِ سلطانے' قابلِ غور ہیں۔ وزرا ہاتھوں کے اشاروں سے سلاطین کے احکام کا اشارہ کرتے ہیں اور خود سلاطین کا جاہ و جلال ان کے سر پہ تاج (اور ان کے ہاتھوں میں عصائے حکمرانی) سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس طرح یہاں نہ صرف یہ مفہوم ہے کہ خاک بکھر کر جدا نقش و نگار اختیار کرتی ہے بلکہ یہ مقصد بھی ہے کہ شاہانِ عالی قدر اور وزرائے باتدبیر کا سارا تبختر ایک دن خاک ہوتا ہے۔ خیام نے اپنے طویل عرصۂ حیات میں ایسے کتنے ہی (طاقت کے) نشیب و فراز دیکھے ہوں گے اور جب شاعر کا اپنا مشاہدہ اور تجربہ[۳] شعر کے قالب میں ڈھلتا ہے تو وہ اور زیادہ موثر ہوتا ہے۔

XIII بر کوزہ گرانِ دہر کردم گذرے　　　　ہر خاک ہمی نمود ہر یک ہنرے
من دیدم اگر ندید ہر بے بصرے　　　　خاکِ پدرم بر ہر کفِ کوزہ گرے

V.24

میں سارے عالم کے کوزہ گروں میں گھوما پھرا۔ ہر کوزہ گر اپنے ہنر میں مصروف اور ہادر کوزے بنا رہا تھا مگر جو میں نے دیکھا شاید وہ کسی بے بصر نے نہ دیکھا ہو۔ ہر کوزہ گر کے ہاتھوں پر میرے اپنے باپ کی مٹی کے ذرے لگے ہوئے تھے۔

تشریح: یہاں لفظ 'بے بصری' نا عقلی' (کم عقلی) کے معنوں میں زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ رباعی کا مطلب واضح ہے۔ بادشاہوں اور حکما، دانش وروں کے عروج و کم نامی کے بعد اب وہ قریب ترین رشتے پر آگیا ہے (عام روایات کے مطابق خیام کی ماں اس کے انتقال کے بعد تک زندہ تھیں)۔ ہر انسان ایک جدا اور نادر وجود رکھتا ہے۔ یہ کوزہ گری کا کمال ہے کہ ٹوٹے ہوئے کوزوں کی خاک سے ایسے نایاب کوزے ڈھالے (اور ان کی منزل آخر بھی فنا ہے)۔

XIV دی کوزہ گری دیدم اندر بازار　　　　بر پارہ گلے لگد ہمی زد بسیار
واں گل بزبانِ حال باوی می گفت　　　　من ہمچو بودہ ام مرا نیکو دار

V 28

کل میں کوزہ گروں کی گلی سے گزرا۔ وہاں ایک کوزہ گر مٹی کے ایک تودے کو لاتیں مار مار کر گوندھ رہا تھا۔ (ذرا جو میں نے غور کیا تو) مٹی کو یہ کہتے سنا: "ذرا نرمی سے گوندھ۔ میں بھی ایک دن تیری طرح تھا ایک ماہر کوزہ گر تھا۔

تشریح: اس رباعی میں خیام نے کوزہ گر سے خطاب کیا ہے۔ خاک کسی شہنشاہ کی ہو یا کسی فقیر کی، کسی ماہر سیاست داں کی یا خود کسی کوزہ گر کی بہر کیف ایک بار پھر وہ مٹی کے قالب میں ڈھل جاتی ہے۔ رباعی کا بظاہر یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان سے اپنے سلوک میں نرمی (انسانیت) سے کام لینا چاہیے۔

۲۷ لب بر لب کوزہ بردم از غایت آز　　تازو . طلبم واسطۂ عمر دراز
بامن بزبان حال می گفت ایں راز　　عمرے چو تو بودہ ام دمے بامن ساز
V-29

میں نے بڑی آرزو سے ایک کوزے کے لب کو بوسہ دیا کہ اس طرح میں بھی ابدیت حاصل کروں۔ کوزے نے زبان حال سے کہا، "مدتوں میں تیرے جیسا ہی ایک وجود تھا تو آ (اے ہمدم قدیم)، تو بھی کچھ عرصے میرا ساتھ نبھا۔

تشریح: اگر قدما کا یہ فلسفہ تسلیم کیا جائے کہ مادہ قدیم ہے اور فنا نہیں ہوتا تو یہاں خیام اس مٹی کے کوزے کے مس سے عمر دوام (یا عمر دراز) حاصل کرنا چاہتا ہے (شاید ذہن میں پارس کا پتھر ہو جس کے مس سے لوہا سونے میں تبدیل ہو جاتا ہے) اور قرون وسطیٰ کے نظریۂ ارتقا میں سو دھات کی وہ آخری شکل تھی جس کو فنا نہیں۔ کوزہ خیام کو چند ے اور ساتھ رہنے کی دعوت دیتا ہے کیونکہ آخر وہ خود بھی (خیام کی طرح) بھی ایک جیتا جاگتا وجود تھا۔

۲۸ بر سنگ زدم دوش سبوئے کاشی　　سرمست بدم کہ کردم ایں اوباشی
بامن بزبان حال می گفت سبو　　من چوں تو بدم تو نیز چوں من باشی
V-31

میں نے اپنا قیمتی (کاشی کا) سبو پتھر پر دے مارا۔ اتنا ہی مست ہو گیا تھا جو میں نے ایسی حرکت کی۔ اس وقت سبو نے (زبان حال سے) فریاد کی کہ میں بھی تیری طرح کا ایک وجود تھا تو نے پتھر پر مجھے ریزہ ریزہ کر دیا۔ ٹھہر، تیرا بھی یہی حشر ہونا ہے۔

تشریح: قرون وسطیٰ میں کاشان مٹی، چینی اور دھات کے نازک اور خوب صورت برتن بنانے میں اتنا مشہور تھا کہ یہ صنعت کاشی کاری کہلاتی تھی۔ جام و سبو مے خانے کی جان ہوتے ہیں۔ 'جام' 'کوزہ'، گلاس یا کسی ایسے پیالے کے لیے معروف لفظ تھا اور 'سبو' صراحی یا ایسے ہی بڑے برتن کے لیے استعمال

ہوتا ہے۔ کوزے اور گھڑے (صراحیاں) خاک سے بنے ہیں اور یہ خاک کبھی اپنا زندہ ایک وجود رکھتی تھی۔ یہاں بھی 'سبو' کا پیغام وہی ہے کہ اگر تو اپنی بدمستی میں میرا وجود پارہ پارہ کرسکتا ہے تو ٹھہر، ایک دن تیرا بھی یہی حشر ہوتا ہے۔

XVII تا چند ز مسجد و نماز و روزہ در میکدہ ہا مستی از دریوزہ
خیام بخور بادہ کہ ایں خاک ترا گہ جام کنند گہ سبو گہ کوزہ
V:37

آخر کب تک مسجد، نماز، روزے میں لگا رہوں گا یا شراب خانوں میں بھیک مانگتا پھروں گا؟ کیوں نہ ایسی مے پی لوں جس سے مجھے نجات حاصل ہو سکے۔ آخر آج یا کل مجھے جام، سبو یا کوزے میں ڈھال ہی دیں گے۔

تشریح: اس رباعی کا مزاج عارفانہ لگتا ہے اور اگر یہی سمجھا جائے تو حاصلِ کلام یہ ہوگا کہ "کیوں نہ اس "ہستی کل" کی محبت میں اپنے آپ کو کھو دوں، پھر نہ واعظ کا طعنہ رہے گا نہ مسجد کا غم اور نہ مے کدوں کی دریوزہ گری۔ قبل اس کے کہ میرا وجود کسی اور وجود میں گم ہو جائے نجات کا ایک یہی راستہ نظر آتا ہے۔

کوزہ و گل کوزہ کی ہم نے اوپر جو رباعیات منتخب کی ہیں ان کے علاوہ بعض اور بھی بڑی دلچسپ ہیں۔ مثلاً ایک جگہ کہتا ہے کہ وہ دن قریب ہے جب (میں مر جاؤں گا اور) میرے وجود سے متعلق اچھے برے افسانے گڑھ لیے جائیں گے تو میں چاہتا ہوں اس دنیا سے خاموشی سے گزر جاؤں پھر چاہے میری خاک کا کوزہ بنے، سبو بنے یا جام۔ بہت سے شعرا نے انسان اور گل کوزہ کو اپنے اشعار میں کہیں کہیں باندھا ہے مگر خیام کی طرح شاید ہی کوئی اور ہوگا جس نے اس کو ایک جدا حیثیت دی ہو۔

قضا و قدر:

قضا و قدر کا مسئلہ ہر خطے اور ہر زمانے میں موضوعِ بحث رہا ہے۔ مسلمانوں میں تو ایسا بھی وقت گزرا ہے کہ اس مسئلے کے دو جدا گروہ بن گئے اور لاکھوں کا خون ہوا۔ اسلام کے بنیادی عقائد کا مطالعہ تو بظاہر یہی سکھاتا ہے کہ انسان کو پیدائش کے ساتھ ہی نیک و بد کی تمیز دی گئی اور پھر یہاں اپنے عمل کا اختیار سونپ دیا گیا جس کے لیے بالآخر وہ خود جواب دہ ہوگا۔ ہماری فارسی اردو شاعری میں یہ مضمون اکثر شعرا[۳] نے باندھا ہے، بعض نثر نگاروں نے بھی اسے[۳۳] نہیں بخشا۔ عام طور پر 'قضا' کے لفظ میں مجبوری اور 'قدر'

میں اندازے یا موزونیت کا مفہوم زیادہ نمایاں ہے۔ V:2

I ایزد چو نخواست آنچہ من خواستہ ام — کے گردد راست آنچہ من خواستہ ام
گر جملہ صواب است کہ او خواستہ است — پس جملہ خطاست آنچہ من خواستہ ام
VI:2

خالق نے اگر وہ نہ چاہا جو میں (کرنا) چاہتا تھا تو آخر جو کچھ میں کروں گا وہ بھلا ٹھیک (اچھا / کارگر) کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر خالق جو کچھ چاہتا ہے وہی درست ہے تو پھر جو کچھ میں چاہتا ہوں وہ غلط ہی ہے (ہوگا)۔

تشریح: یہاں خیام خود اپنی کیفیات کا جائزہ لے رہا ہے۔ یہ نہ تو قضا و قدر کا شکوہ ہے اور نہ کھلی بغاوت۔ بس گلہ ہے تو یہ کہ آخر اس کی سوچ وہ راستہ کیوں نہیں بھاتی جس پر چل کر وہ اپنے مالک سے سرخ رو رہے۔ یہاں بر ملانہ سہی بھی پر دو رہبری کی ایک آرزو جھلک رہی ہے۔

II از بودن آں دوست چہ داری آزار — در فکرت بے ہودہ دل و جان ز افکار
خرم بزی و جہاں بشادی گزران — تدبیر نہ باتو کردہ اند آخر کار
VI:4

ہمارا "دوست" کبھی بھی ہمیں آزار نہیں پہنچائے گا، بس ہماری اپنی ہی فکریں ہمیں پریشان و ہلکان کریں گی۔ تو پھر خوش رہو اور اس دنیا میں زندگی سکون عافیت (اور صبر) سے گزارو اس لیے بھی کہ اگر تم اور کوئی تدبیر کرو گے تو اس کا حاصل کچھ نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں خیام اپنے خالق کے بنائے ہوئے نظام میں خود کو سمونے اور حالات پر صبر و شکر کرنے کا سبق دیتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ اس نظامِ کائنات پر تمہارا میر اس تو نہیں چل سکتا تو مفت میں دردِ سری کیوں مول لی جائے۔ اگر یہ دبا ہوا شکوہ ہے بھی تو خلاقِ عالم کو دوست کہہ کر اس کی تلافی کر دی ہے۔

III صیاد اجل چو دانہ در دام نہاد — صیدے بگرفت و آدمش نام نہاد
ہر نیک و بدے کہ می رود در عالم — او می کند و بہانہ بر عام نہاد
VI:5

اجل کے شکاری نے (بڑی ہشیاری سے) جال بچھایا اور اس کے اندر دانہ ڈالا، پھر جو شکار دام میں آیا اس کا نام انسان رکھ دیا۔ اس عالم میں ہر اچھائی برائی وہی کرتا ہے اور الزام انسان کے سر تھوپتا ہے۔

تشریح: یہاں صیادِ اجل تقدیر بھی ہو سکتی ہے اور گردشِ افلاک بھی۔ اس رباعی میں خیام بر ملا کہتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے۔ وہ تو ایک دام میں گرفتار اور بے بس ہے اور اس عالم میں جو کچھ بھی اچھا برا ہو رہا ہے

اس سے منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اس رباعی میں قضا (تقدیر) کے ہاتھوں انسان کی لاچاری کا عنصر غالب ہے۔

۱۷ تا کے ز چراغِ مسجد و دودِ کنشت — تا کے ز زیانِ دوزخ و سودِ بہشت
رو بر سرِ لوح بین کہ استادِ قضا — اندر ازل آنچہ بودنی بود نوشت
VI-7

کب تک مسجد میں راتوں کی عبادت کرو گے اور گرجا میں شبانہ روز دعائیں مانگتے رہو گے؟ آخر تم کے سود و زیاں، گناہ و ثواب اور جنت و دوزخ کے ثواب و عذاب کے متلاشی رہو گے؟ اس لوحِ ازل پر ایک نظر ڈالو، وہاں حاکمِ قضا نے وہ سب کچھ لکھ رکھا ہے جو ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں خیام پر سراسر قنوطیت اور جبر طاری ہے۔ جب کاتبِ تقدیر نے سب کچھ پہلے ہی سے مقدر کر دیا ہے تو پھر دیر و حرم اور کلیسا و کنشت کے سہارے کے ذریعے اس لکھے کو بھلا کیسے مٹایا جا سکتا ہے؟ اس قسم کی رباعیات خیام کے کلام میں اور بھی ہیں مگر ان سے اس کا جبریہ ہونا ضروری نہیں۔ تضاداتِ عالم کے متعلق خیام کے خیالات کی بہتر ترجمانی آگے حصۂ نثر میں ملے گی۔

۷ بر من قلمِ قضا چو بے من رانند — پس نیک و بدش چرا ز من می دانند
دی بے من و امروز چو دی بے من و تو — فردا چہ بحجت نیک و بد را خوانند
VI-9

جب قضا نے ہماری مرضی (اور ہمارے علم) کے بغیر نوشتۂ تقدیر تیار کیا تھا تو پھر اس نوشتے (اور اعمال) کی اچھائی برائی کی مجھ سے پرسش آخر کیوں؟ (گزشتہ) کل میری مرضی کے بغیر اور آج میرے اور تمہارے کہے سنے بغیر جب سب کچھ ہو رہا ہے تو پھر آئندہ اس کے نیک و بد پر کس طرح مجھے ملزم ٹھہرایا جائے گا؟

تشریح: یہاں بھی خیام علی الاعلان اپنے ہر نیک و بد عمل کو تقدیر (قضا) سے منسوب کرتا ہے۔ یہ مسئلۂ "جبر و قدر" خیام کے زمانے میں لاکھوں کے لیے جان لیوا ثابت ہوا۔

۱٦ غم چند خوری ز کارِ ناآمدہ پیش — رنجست نصیبِ مردمِ دور اندیش
خوش باش و جہاں تنگ مکن بر دلِ خویش — کز خوردنِ غم قضا نگردد کم و بیش
VI-10

اپنے کام کے ختم ہونے سے پہلے ہی ناکامی کا غم آخر کیوں ہے؟ دور اندیشی و دور بینی تیرے رنج و غم میں صرف اضافہ ہی کر سکتی ہے۔ بس دنیا کو اس طرح اپنے اوپر تنگ نہ کر اور سکون سے رہ۔ تیری آہ و زاری (اور فریاد) سے تقدیر کا لکھا ہوا ٹل نہیں سکتا۔

تشریح: یہاں تقدیر پر تکیہ اور حالات سے سمجھوتے کا پیغام ہے۔ کم اندیش انسان حیوان کی طرح بس زندگی گزار لیتا ہے۔ دور اندیشی افکار میں گھیر لیتی ہے اور ناکامی پر انسان کو اور زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اگر زندگی میں سکون کی تلاش ہے تو صبر (اور قناعت) پر تکیہ ضروری ہے۔ اس رباعی میں بھی خیام کی ابتدائی پُر آشوب اور بلا خیز سکون زندگی کا اثر غالب ہے۔

VII اے دل چو حقیقت جہان است مجاز — چندیں چہ بری خواری ازیں رنج دراز

تن را بقضا سپار و بادرد بساز — کیں رفتہ قلم ز بہر تو ناید باز

VI-11

دنیا حقیقت نہیں، محض مجاز ہے تو اس مجازی دنیا میں کیوں خود کو ابھار کر رنج و الم اٹھاتے ہو؟ تم اپنی جسم و زندگی قضا (و قدر) کے سپرد کر دو کیونکہ قضا کا پھیرا ہوا قلم سفید سے سیاہ نہیں ہو سکتا۔

تشریح: یہ خیام کی پہلی رباعی ہے جس میں جان و تن کو علیحدہ کیا گیا ہے۔ "جان" مقدس ہے اور اس کا تعلق عالم علوی (جان عالم) سے ہے۔ "جسم" سفلی ہے اور بہر حال اسے خاک ہونا ہے۔ انسان جان (روح) کو تازہ اور عالم بالا کے سفر کے لیے تبھی تیار کر سکتا ہے جب جسم کو دنیوی آسائشوں اور نفسیاتی بندھنوں سے دور رکھنے کی انتھک کوشش کرے۔ اس طرح روح کی بالیدگی (پرورش) کے لیے جسم کو صرف اس حد تک رکھے کہ یہ گھوڑا اپنے سوار (روح) کو عالم علوی تک پہنچا سکے۔ اسلام اور دیگر مذاہب میں صوفیا اس بات پر بڑا زور دیتے ہیں کہ انسان ریاضت کے ذریعے نجات حاصل کرے۔ اس کاوش میں تن پر جو کچھ بھی درد آئے وہ انسان کو خوشی سے سہنا چاہیے۔ خیام کے فلسفے اور تصوف کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم نے اس رباعی کے یہاں یہ معنی لیے ہیں۔ آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب تقدیر کا لکھا ٹل نہیں سکتا تو فریاد کی بجائے انسان کیوں نہ صبر کا راستہ اختیار کرے۔

VIII آرند یکے و دیگرے بربایند — بر ہیچ کسے راز ہمی نگشایند

ما را ز قضا جز ایں قدر ننمایند — پیمانۂ تو شبے ہو بنمایند

VI-13

کسی کو لاتے ہیں اور کسی دوسرے کو لے جاتے ہیں مگر اس آمد و رفت کا راز کسی پر کھلنے نہیں دیتے۔ اے مالک، تو قضا کو صرف اتنا حکم دے کہ میرا دل (جو تیری معبودیت سے لبریز ہے) تیرے آگے پیش کر دے۔

تشریح: یہاں خیام ایک بار پھر قضائے مطلق سے ہٹ گیا ہے۔ اسے زمانے کے نشیب و فراز سے جتنا بھی رنج والم ملے منظور ہے مگر دل (جو صوفیا کے نزدیک خالق کی جلوہ گاہ ہے) اور دل میں اپنے مالک کے لیے محبت کا جو جذبہ ہے وہ صرف اپنے خالق کی بارگاہ میں پیش کرنے کا متمنی ہے۔(۶۵) قضا میں جبر اور مجبوری کا مفہوم ہے۔ یہاں خیام غالباً قضائے الٰہی سے دعا گو ہے کہ اسے عرفان نصیب ہو۔ ہم نے خیام کی آخری دعا "خیام کی زندگی" میں نقل کی ہے۔ اس میں بھی نفسِ مضمون یہی کچھ ہے کہ خدا کی معرفت (جتنی بھی ہے) اسے خدا کے بھیجے ہوئے نمائندے (رسول) کی وساطت سے حاصل ہوئی۔

IX بر لوح نشاں بود نہاں بود است　　　پیوستہ قلم ز نیک و بد آسود است
اندر تقدیر انچہ بایست بداد　　　غم خوردن و کوشیدن ما بے ہود است
۱۷-ای

(ازل ہی سے کی) تختی پر رو دو تو لکھی ہوتی تھی مگر اس کا پڑھنا ممکن نہ تھا۔ ہمیں تقدیر سے جو کچھ بھی موزوں حصہ ملنا تھا مل چکا ہے۔ اب اس میں ردوبدل یا اس پر آموزاری فضول ہے۔

تشریح: یہاں خیام قضا کی جگہ تقدیر کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ "قدر"، "قدرنہ"، "تقدیر" کا لفظ قرآن پاک میں اکثر جگہ استعمال ہوا ہے اور بظاہر اس کا مفہوم ہے "کسی چیز کے لیے موزوں خمیر تیار کرنا"۔ ہر انسان میں اچھائی بھی ہے اور برائی بھی، اس کو زندگی میں رنج والم سے بھی واسطہ پڑتا ہے اور شادمانی سے بھی، وہ کبھی وسوسوں کا شکار ہوتا ہے اور کبھی سکون کی کیفیت بھی طاری ہوتی ہے۔ زندگی (اور مطالعے) نے خیام کو یہ سبق سکھایا ہے کہ ہر صورت میں انسان کو پرسکون رہنے کی کوشش کرنی چاہیے اور زمانے کا ہر نشیب و فراز اس کارگاہِ ارضی کا معمول سمجھ کر سہہ لینا چاہیے (اس لیے کہ غم ملے گا تو ساتھ ہی آج نہیں تو کل خوشی، آسائش اور سکون بھی تیرا مقدر ہوگا)۔(۶۶)

سوامی جی نے اس رباعی کو انگریزی میں بڑی خوب صورتی سے یوں ڈھالا ہے:

HIS TABLET BEARS THE FUTURE BUT CONCEALED
HIS PEN IS CALM IF GOOD OR BAD WE YIELD
THE POWERS GAVE US PROPER SHARE AT FIRST
WITH GRIEF OR STRIFE NO LESS NO MORE WE WIELD

X ہر جان شریف کو شناسائے رہیست　　　داند کہ ہر انچہ بآید از جا گنجیست
چیزے کہ ہمائی رسد از حکمِ شہیست　　　کونین ز ہر چہ کی رود بے گنجیست
۱۸-۲۱

ہر نیک انسان جو خرد کے راستوں کی شناسائی رکھتا ہے یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ یہاں صرف ایک

ہی حاکم کا فرمان چلتا ہے۔ ہم سب کو جو کچھ بھی ملتا ہے وہ (خالق و) مالک کائنات کی طرف سے ملتا ہے اور یہ دنیا وہ دنیا ہر دو اس معاملے میں بے قصور ہیں۔

تشریح: پچھلی رباعی میں خیام کا مطلب یہ تھا کہ بنانے والے نے ہمیں (شروع ہی سے) ہر چیز ایک اندازے کے مطابق دے رکھی ہے۔ اسی مضمون کو یہاں اور زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے کہ ہر دو عالم میں صرف اسی کا حکم چلتا ہے۔ نہ قضا و قدر کا قصور ہے، نہ فلک کی کج روی کا اور نہ زمانے کی جفا کا۔ وہ خالق ہے، مالک ہے (بے نیاز ہے) اور نیک نفس وہ انسان ہے جو اس کی طرف سے دی جانے والی ہر شے پر لبیک کہے اور شاکر و قانع رہے۔

XI　خیام از کے زمانہ دارد ننگ　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ
می خور تو از آبگینہ با نالہ و چنگ　　زاں پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

۸۱-22

خیام، ہمیں اس شخص سے دل تنگ ہیں جو ہر دم زمانے کے غم و اندوہ کا شکوہ کرتا رہتا ہے۔ آؤ، دل کو ہر تلخی زی کے لیے تیار کرو (اور خوش رہو) تا آنکہ یہ دل ختم ہو جائے۔

تشریح: یہاں (اردو شاعری کی طرح فارسی میں بھی) دل کو آبگینہ اور خوشی اور ماتم کا منبع کہا گیا ہے (شیشۂ دل کا چور ہو جانا ہماری شاعری میں عام طور پر مستعمل ہے) دل کا رشتہ خدا سے بھی ہے۔ سو اس رباعی کا یہ مطلب ہے کہ انسان اپنے دل کو زمانے کے حادثات اور خوشیوں کے لیے تیار رکھے۔ آلام زمانہ صبر اور خوشی سے سہہ لے اور نشیب و فراز زمانہ کا شکوہ کر کے اپنی اور دوسروں کی جان عذاب میں نہ ڈالے۔

اصلاحی (پند و نصیحت):

خیام کی یہ رباعیات واقعی اصلاحی ہیں، عام مفہوم یہ ہے کہ کارخانۂ عالم ایک خاص نظام پر چلتا ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنے تن کی بجائے اپنی جان کی فکر کرے۔ پچھلی رباعیات میں جبر و قضا کا عنصر زیادہ نمایاں تھا۔ یہاں مالک کے سامنے سرخ رو ہونے اور نجات کی تلاش میں زندگی گزارنے پر زیادہ زور ہے۔ اس حصے میں کسی رباعی میں موت سے دوبدو مقابلے پر زور ہے تو کہیں اس بات پر اصرار ہے کہ موت حق ہے مگر اسی طرح حق اور راہِ راست بھی مستقیم اور پائیدار ہیں (تو کوشش کر کہ ان سے نہ ہٹے)۔ بعض رباعیات کا مضمون یہ ہے کہ دنیا اور دنیائے فانی کو دیکھنے اور اسے حاصل کرنے کی کوشش کے بجائے خود

اپنے اندر نظر کر اس طرح شاید تیری دنیا ہی بدل جائے۔ خیام نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ اشک ندامت ہی سے دوسری دنیا میں جہنم کے شعلے بجھ سکتے ہیں ورنہ مرنے کے بعد اس دنیا میں بھی فنا اور دوسری دنیا میں جہنم تیرا مقدر یقینی ہے۔

خیام کی ان رباعیات میں (اقبال کے پیامِ مشرق والی رباعیات کی طرح) دیدۂ دل کو وا کرنے پر زور ہے اور ان معنوں میں یہ رباعیات اپنے مفہوم میں اصلاحی ہیں۔ خیام نے نہ صرف نیک و بد کی شناخت اور راست روی پر زور دیا ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اپنی اصلاح چاہتے ہو تو 'خود پسندی' چھوڑو اور 'خدا پسندی' اختیار کرو۔

I　در خواب بدم مرا خردمندے گفت　　کز خواب کسے را گلِ شادی نشگفت
کارے چہ کنی کہ با اجل باشد جفت　　برخیز کہ در خاک می باید خفت
VII.7

میرے خواب میں ایک بزرگ (عقل مند) آئے اور کہنے لگے کہ خواب دیکھتے رہنے سے خوشیاں نہیں ملتیں۔ جو موجب ہے کہ موت سے مردانہ وار مقابلہ کرو اور یہ مقابلہ اپنی زندگی کے آخری دن تک جاری رکھو۔

تشریح: خیام نے اس رباعی میں قسمت پر تکیہ کرنے کی بجائے حالات اور زمانے سے جنگ کرنے کا سبق دیا ہے اور یہ کہ اس دنیا میں مسلسل کوشش سے انسان بہت کچھ کر سکتا ہے۔ سہانے خواب خود سے کبھی حقیقت میں نہیں بدل سکتے۔ علامہ اقبال کے "پیامِ مشرق" میں یہ مضمون جا بجا ملتا ہے جیسے:

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر　　تہِ ایں گنبدِ گردوں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب　　کہ چوں پا وا کنی جولاں گہے ہست

اپنے پاؤں تقدیر کی زنجیر سے مت باندھو، اس چرخ نیلی فام کے نیچے اور بھی راستے ہیں۔ یقین نہ آئے تو اٹھو اور کوشش کرو۔ تم جیسے ہی قدم بڑھاؤ گے جولاں گاہ (بڑی گاہ) خود بخود سامنے آجائے گی۔

II　از آتشِ آخرت نمی داری باک　　وز آبِ ندامت نشدی ہرگز پاک
چوں بادِ اجل چراغِ عمرت بکشد　　ترسم کہ ترا ز ننگ نپذیرد خاک
VII.8

اگر تو جہنم کی آگ سے نہیں ڈرتا ہے اور اشکِ ندامت سے اپنے دل کو دھو کر (خالق کے دیدار کے لیے) صاف نہیں کر لیتا تو پھر خبردار ہو جا۔ جس روز صیادِ اجل تیرے چراغِ حیات گل کرے گا تو مجھے ڈر ہے کہ شاید زمین بھی تیری خاک قبول نہ کرے۔

تشریح: یہاں بے اختیار علامہ اقبال کی مثنوی جاوید نامہ کے کچھ اشعار یاد آتے ہیں جن کا مطلب کچھ یوں ہے:

"اقبال اپنے مرشد (پیر رومی) کے ہمراہ آسمانوں کی سیر کر رہے ہیں۔ ایک جگہ وہ دو انسانوں (میر جعفر اور میر صادق) کو یکہ و تنہا دیکھتے ہیں۔ ان کے سوال پر مرشد بتلاتا ہے کہ ان کے غداری کے گناہ اتنے سیاہ تھے کہ دوزخ بھی ان کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں"۔

خیام یہاں (عام) اسلامی عقیدہ منظوم کر رہے ہیں کہ ہر بشر گناہ گار ہے مگر وہ آتشِ دوزخ کے خوف سے اگر سچے دل سے اپنے اعمال کی خدا سے معافی چاہے[۲۷] تو پھر وہ رحمان اور رحیم ہے، معاف کر سکتا ہے اور جو اپنے تکبر میں غرق رہے تو اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ دراصل دنیا میں انسانی خلافت کی ابتدا سے آج تک غرور، تکبر، فرعونیت اور عاجزی، انکساری اور معافی کا ٹکراؤ چلا آرہا ہے[۲۸]۔ قصہ آدم و ابلیس غلطی پر ندامت اور تکبر پر اصرار کی بہترین مثال ہے۔

۱۱۱ اے گشتہ شب و روز بدنیا نگراں اندیشہ نمی کنی تو از روزِ گراں
آخر نفسے بخود بیا و باز آئی خود کایام چگونہ می کند با دگراں
VII-3

تم جو شب و روز دنیا کے بکھیڑوں (حصولِ دنیا) میں مصروف ہو کبھی اس آنے والے الم ناک دن کا بھی خیال کرو۔ آؤ، کچھ لمحوں کے لیے اپنی روح کے لیے بھی کچھ سامان مہیا کر لو قبل اس کے کہ زمانہ تمھیں بھی خاک کر دے۔

تشریح: یہاں بھی خیام بڑے فلسفیانہ انداز میں اسی مضمون پر زور دیتا ہے کہ انسان دنیا بھر میں (ہو پ ملک و مال و زر میں) گھومنے پھرنے کی بجائے کچھ وقت نکال کر اپنے اندر جھانکے اور (قبل اس کے کہ وہ بھی اوروں کی طرح خاک میں مل کر خاک ہو جائے) اپنے اعمال کا جائزہ لے پھر آخرت کے روزِ گراں[۲۹] سے قبل اپنے مالک سے معافی مانگ کر نجات حاصل کرے (یا اپنا دل صیقل کر کے مبداء ازلی کے نور کی جلوہ گری کر لے)۔

۱۷ تا دیدۂ دل نہ دیدہ با کشائی ہرگز ندہند دیدۂ بینائی
امروز ازیں شراب جامے درکش مشکل تو بہ امید بہ فردائی
VII-4

جب تک تم دل کی آنکھ نہ کھولو تمھیں دیدہ بینا نہیں ملے گا تو آج اس شرابِ ازلی کا ایک جام پی لو اور

کل کا غم و تشویش دل سے دور کرو۔

تشریح: دیدۂ دل وا کرنا، معرفت کی راہ میں پہلا قدم ہے۔ اکثر شعرا نے یہ مضمون مختلف(۵۰) طریقوں سے باندھا ہے۔ اقبال کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

دل بینا بھی کر خدا سے طلب   آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

رباعی کا مطلب واضح ہے۔ آنکھ ہر چیز دیکھ سکتی ہے مگر ان دیکھی چیزوں کا احساس صرف دل سے ہو سکتا ہے۔ یہ بھی ہے کہ بہت سی چیزیں جیسی نظر آتی ہیں در حقیقت ویسی نہیں ہوتیں یا یوں کہیں کہ ان کی ماہیت ہم سے پوشیدہ رہتی ہے۔ سوامی جی نے اس رباعی کو انگریزی میں یوں ڈھالا ہے:

OPEN THE EYE OF LOVE TO MASTER'S LIGHT,
THEN ONLY YOU COULD FIND A SEEING SIGHT:
ACQUIRE HIS GLANCE. THE MEAD OF LIFE TODAY
BUT DO NOT TAIL FOR TOMORROW'S HOPE OR FRIGHT

۱۰ دانی کہ سفیدہ دم خروس سحری   ہر لحظہ چرا همی کند نوحہ گری
یعنی کہ نمودند در آئینۂ صبح   کز عمر شبی گذشت و تو بی خبری
VIII-7

کیا تمھیں معلوم ہے کہ صبح سویرے پرندے مسلسل شور کیوں مچاتے ہیں؟ ان کا مقصد تمھیں آگاہ کرنا ہوتا ہے کہ ایک اور رات گزر گئی اور تم اپنے خالق سے ابھی تک غافل رہے۔

تشریح: یہاں خیام نے بڑی خوب صورتی سے یہ مدعا پیش کیا ہے کہ راتیں دراصل اپنے مالک کے حضور نیاز مندی کے اظہار کے لیے ہوتی ہیں۔ انسان اپنا دن تو تلاشِ معاش میں گزارتا ہے اور رات خوابِ غفلت میں تا آنکہ آخری دن / رات آ پہنچے اور اسے سرخروئی کا آخری موقع بھی نہ ملے۔ شب بیداری اور مالک کی رضا جوئی دل والوں کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ ویسے بھی رات کی خاموشی میں خشوع و خضوع زیادہ ہوتا ہے۔

۱۱ در راہ خرد بجز خرد را مپسند   چون ہست رفیق نیک بد را مپسند
خواہی کہ ہمہ جہاں ترا بپسندد   می باش خوشدلی و خود را مپسند
VIII-6

حق کی راہ میں صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھ کر چیزیں قبول کر۔ اگر تو نے نیکی کا سودا کیا ہے تو بدی سے دور رہ۔ اگر تو چاہتا ہے کہ دنیا تجھ سے خوش رہے تو خوش خلقی اختیار کر اور خود ستائی ترک کر۔

تشریح: دنیا میں ایسے بے شمار لوگ ہمیں ملتے ہیں جن کی باتیں دلچسپ اور بیان دل آفریں ہوتا ہے لیکن غور کریں تو یہ سب کسی نہ کسی زاویے سے خود ستائی کے شکار دکھائی دیں گے۔ مثل مشہور ہے "قصہ گو کسی اور قصہ گو کو پسند نہیں کرتا" چنانچہ ایسی محفل سے انسان تشنہ کام ہی اٹھتا ہے۔ خیام نے اس عام مرض خود ستائی کی بڑے اچھے پیرائے میں مذمت کی ہے (اگر آپ شہروں اور گاؤں میں رہے ہوں تو آپ کو یقیناً اندازہ ہوگا کہ یہ شہری بیماری ہے۔ گاؤں کے لوگ اپنی کہتے ہیں تو دوسرے کی سنتے بھی ہیں۔ خیام اپنے دورِ عروج میں جن محفلوں میں شامل رہا ہوگا غالباً اس کے ذہن میں اسی طبقے کی خوشامد، چاپلوسی اور خود ستائی کا انداز اس رباعی کی صورت اختیار کر گیا ہے)۔

VII با خویش بباش خالی از خویش مباش ۔۔۔ در پس منگر دے و در پیش مباش
منکر مشو و نیز بد اندیش مباش ۔۔۔ خواہی کہ غریقِ بحر توحید شوی
VII-11

پچھلے کل کی فکر مت کرو اور نہ آنے والے دن کی فکر کرو۔ بس کبھی بھی اپنے آپ کو مت بھولو۔ اگر توحید کی سمجھ اور عرفان کا حصول مقصود ہے تو یقین محکم رکھو اور ہمیشہ نیک راہ (نیک دلی) پر ثابت قدم رہو۔

تشریح: وحدانیت کے تصور پر ثابت قدم رہتا ہے تو انسان کو اپنے معاملات خدائے واحد کے سپرد کرنا ہوں گے۔ اس کی ذات زمان و مکان سے ماورا ہے اس لیے "موحد" کو بھی آج اور کل کے اندیشوں سے بری ہونا ہے۔ یقینِ محکم میں نہ انکار کی گنجائش ہے اور نہ کسی اور کے نیک و بد کا دخل ہے البتہ انسان کو مسلسل یہ جد و جہد جاری رکھنی ہوگی کہ وہ ہر دم مبداءِ فیض کے قریب سے قریب تر ہوتا جائے۔

VIII روزیکہ جزائے ہر صفت خواہد بود ۔۔۔ قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسنِ صفت کوش کہ در روزِ جزا ۔۔۔ حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود
VII-14

جس روز جزا و عمل کا دفتر کھلے گا تمھیں نیکیوں اور معرفتِ حق کی پوری پوری جزا ملے گی۔ تو اس دن سے پہلے کچھ نیکیاں کر لو کیونکہ بالآخر تمھارا انجام تمھارے اعمال کا عکس ہوگا۔

تشریح: یہ رباعی کسی تشریح کی محتاج نہیں۔ سارے ہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ ہر شخص کو اس کے نیک و بد اعمال کا بدلہ ملے گا۔ معرفتِ الٰہی کے بعد انسان صرف اسی ایک ذات کی نگاہِ کرم کا محتاج ہو

جاتا ہے اس لیے اس کے دنیوی اعمال خود بخود سدھر جاتے ہیں (اچھے اعمال کی کوشش میں صحبتِ صالح شرطِ اولین ہے)۔

IX　در عالمِ جان بہوش می باید بود　　　در کارِ جہاں خموش می باید بود
تا چشم و زبان و گوش بر جا باشد　　　بے چشم و زبان و گوش می باید بود
VII-15

جان (روح) کی حفاظت چاہتے ہو تو ہر لمحے ہشیار رہو۔ دنیاوی معاملات سنوارنے ہوں تو خاموشی اختیار کرو۔ اگر اپنے حواس کا صحیح استعمال مقصود ہو تو نہ کچھ دیکھو نہ بولو اور نہ کچھ سنو۔

تشریح: راہِ معرفت اور تزکیۂ نفس میں خاموشی پہلا قدم ہے۔ یہاں خیام کہتا ہے کہ دنیوی معاملات کو جتنا غور سے دیکھو گے، ان پر جتنی بحث کرو گے اور ان کا جس قدر بھی موازنہ کرو گے سوائے الجھاوے کے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہاں، عرفان کی منازل طے کرنا ہوں تو ہر قدم دیکھ کر، پھونک کر رکھو اور ہرگز غفلت نہ برتو (ورنہ شیطانی قوتیں ایک لمحے میں تمھیں بھٹکا سکتی ہیں) البتہ سماعت، بصارت اور گویائی اللہ کی راہ میں گروی رکھو۔ صرف دیدۂ دل، چشمِ بینا اور ذکر سے یہ راستہ بخوبی طے ہو جائے گا۔

X　بیگانہ اگر وفا کند خویشِ من است　　　ور خویش جفا کند بداندیشِ من است
گر زہر موافقت کند تریاق است　　　ور نوش مخالفت کند نیشِ من است
VII-17

اگر غیر میرا اچھا چاہے تو وہ میرا دوست ہے، اگر کوئی زیادتی کرے تو وہ میرا دشمن ہے، اگر زہر بھی مفید ثابت ہو تو تریاق (دوا) ہے اور اگر کوئی نوالہ ہضم نہ ہو تو وہ میرے لیے مصیبت (کانٹا) ہے۔

تشریح: یہ اصلاحی رباعی بھی سیدھی سادی ہے۔ اچھے اور برے کی تمیز اسی طرح ہو سکتی ہے کہ انسان موقع پر اسے پرکھے۔ موقع پڑنے پر ہی اپنے اور بیگانے کی صحیح پہچان ہو سکتی ہے۔

XI　ترکیبِ طبائع کہ بکامے تو دمیست　　　تو داد کن از ہرچہ بہر دم ستمیست
با اہلِ خرد نشیں کہ اصلِ من و تو　　　گردے و شرارے و نسیمے و نمیست
VII-19

تمھارے مزاج کی ترکیب کچھ خیالات اور کچھ سانسوں سے ہوئی ہے۔ لوگ اگر فریاد کریں تو ان سے ہمدردی کرو، عقل مند لوگوں کی صحبت اختیار کرو کیونکہ ہم بھی اس ایک سانس ہوا کا ایک جھونکا، ایک چنگاری اور شبنم کے ایک قطرے سے زیادہ نہیں۔

تشریح: یہاں خیام انسان اور اس کی زندگی کا جائزہ لے رہے ہیں۔ ہمارے اجزائے ترکیبی (ہوا، پانی، آگ، مٹی) سبھی کا وجود عارضی ہے۔ اس عارضی دنیا میں جو بھی اپنے آلام سے تنگ آ کر واویلا کرے اس کے ساتھ ہمدردی کرنا اور نیکوں کی صحبت اختیار کرنا اچھا ہے (یہاں اہلِ خرد سے غالباً خیام کی مراد اہلِ دل ہے)۔

XII اے تازہ جوان بشنو از یں پیر کہن یک نکتہ کہ ہست مایۂ مغزِ سخن
یارے کہ درو معرفتے نیست مگیر کارے کہ درو منفعتے نیست مکن
VII-20

اے نوجوان، اس پیر کہن سال کی ایک بات غور سے سن اور (میری) یہ بات سارے ہی مفید مشوروں کا حاصل (نچوڑ) ہے۔ جس شخص میں معرفت نہیں اس سے ہرگز دوستی نہ کر اور جس کام میں فائدہ نہیں اس میں ہاتھ نہ ڈال۔

تشریح: یہاں چونکہ معرفت کا ذکر ہے اس لیے فائدے / نقصان کے لیے بھی وہی میزان استعمال کرنی ہوگی۔ زندگی گزارنے کے لیے کسی نہ کسی رفیق (جیس) کی ضرورت ہے اور معرفت کے راستے طے کرنا ہوں تو حقیقت آشنا دوست ہی بہترین رفیق ثابت ہوگا۔

XIII ہر چند ز دستِ دہر غمکش باشی وز جور و جفائے چرخ ناخوش باشی
زنہار ز دستِ ناکساں آبِ زلال ہر لب مچکاں اگر در آتش باشی
VII-22

تو دنیا کے مظالم سے کتنا ہی خستہ حال ہو اور زمانے کے ہاتھوں کتنا ناخوش کیوں نہ ہو (مگر) خبردار بے وقوفوں کی ہمدردی نہ حاصل کرنا خواہ وہ تجھے امرت ہی پینے کو کیوں نہ دیں جبکہ تو (غم واندوہ کی) آگ میں ہی کیوں نہ جل رہا ہو۔

تشریح: خیام کا مضمون یہاں بھی وہی ہے یعنی اچھے لوگوں کی رفاقت اور بے وقوفوں (اور منافقوں) کی صحبت سے گریز۔ زندگی مختصر ہے اور اس کو ہر لمحے کسی اچھے رفیق کی معیت میں گزارنا زندگی کا حصل ہے۔ اگر یہ میسر نہ ہو تو خیام خلوت تزکیہ اور تلاشِ حق (معرفت) میں بسر کرنا چاہتا ہے مگر بصورت ہم خیال اور ہم سفر کی تلاش اور پھر اس کا ساتھ ہے۔

XIV سودے تو دریں قوم چہ کردی کہ خرند دانش چہ بری کہ از تو دانش نخرند
سالے یک بار آنچو بیت ندہند روزے صد بار آنچو بیت ببرند
VII-23

اس قوم کو تو کیا فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ یہاں تو سبھی گدھے جمع ہیں اور کسی عقل مند کی بات سننے کے

روادار نہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اگر تو مرتا بھی ہو تو ایک بوند تیرے حلق میں نہ ٹپکائیں، یہاں دان
میں بیکڑوں بار ہر خردمند کی قدر و ریزی سے نہ چوکیں۔

تشریح: خیام نے یہاں اپنے زمانے (یا ہر زمانے) کے عوام کا برا اچھا نقشہ کھینچا ہے۔ ہر شخص ہی اپنے آپ کو فرزانہ سمجھنے لگے تو نصیحت کون سنے گا اور یہی وہ لوگ بھی ہیں جو اپنی خود غرضی کی بنا پر کسی کو ہرگز کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتے البتہ ہر شخص میں عیب نکالنے کو ہمہ وقت تیار رہتے ہیں۔ ہم خیام کی زندگی کا ایک واقعہ نقل کر چکے ہیں جس میں ایک 'عالم' صبح ان سے درس لیتے اور شام کے وقت برسر منبر ان کو برا بھلا کہتے تھے۔

XV　ہر صبح کہ روئے لالہ شبنم گیرد　　بالائے بنفشہ در چمن خم گیرد
انصاف مرا ز غنچہ خوش می آید　　کو دامن خویشتن فراہم گیرد

VII 25

ہر صبح جب گل لالہ پر شبنم موتی پروتی ہے اور گل بنفشہ کی نازک پتیاں (چمن میں) شبنم کے وزن
سے خم ہو جاتی ہیں تو مجھے احساس ہوتا ہے کہ چمن کے غنچے خوش دلی سے اپنا منہ بند رکھتے ہیں
اور (اس طرح) زمانے کے نشیب و فراز سے اپنا دامن بچا لیتے ہیں۔

تشریح: یہاں خیام نے ایک باریک نکتہ اٹھایا ہے۔ اپنا دامن پھیلانا اور دست سوال دراز کرنا ذلت کا پیش خیمہ ہے۔ دامن سمیٹ لینا تقویٰ کا جزو لازم (یا اس کی عام فہم تشریح) ہے۔ صوفی جو خاموشی (بے ذکر) اور فقر و فاقہ پر زور دیتے ہیں، کسی کے سامنے کبھی اپنا دامن نہیں پھیلاتے۔ گل لالہ کو شبنم کی بوندیں نکھار تو دیتی ہیں مگر ان کی زندگی بھی مختصر کر دیتی ہیں۔

XVI　صد سال در آتشم اگر منزل بود　　آں آتش سوزندہ مرا سہل بود
با مردم نااہل مبادم صحبت　　کز مرگ بتر صحبت نااہل بود

Vo 4

اگر مجھے سو سال بھی آگ میں رہنا پڑے تو اس جلانے والی آگ کا میں عادی ہو جاؤں گا (اور اس
طرح اس آگ میں بھی بالآخر گزارہ ہو ہی جائے گا) مگر نااہل کے ساتھ ایک دن بھی گزارنے کے
بدلے مجھے مرنا منظور ہے (اس لیے کہ ایسے شخص کی صحبت سے موت زیادہ سہل ہے)۔

تشریح: یہاں خیام نے لفظ 'نااہل' ہر اس شخص کے لیے استعمال کیا ہے جو کسی خردمند کی صحبت کا اہل نہ ہو۔ اس زمرے میں لالچی، موقع پرست، منافق اور ایسے سب لوگ آجاتے ہیں جو خود کو بزعم

خویش بہت عقل مند سمجھتے ہیں۔ صوفیا کے حلقے میں ہر ایسا شخص نااہل ہوگا جو حقائق کو سمجھنے کی کوشش سے
سراسر محروم ہے (عرفان کا پہلا قدم اس کو پانے کے لیے خود کو کھونا ہوگا)۔

XVII اے دل مطلب ز دیگراں مرہمِ خویش   خوش باش بہ دردِ دل محرمِ خویش
تنہا بنشیں و خویشتن خور غمِ خویش   از ہمت آرزو کند ہمدمِ خویش
VII-26

اے دل، کسی کو ہمدرد نہ بنا جتنے بھی غم و الم تجھ پر گزریں اس کا خود ہی مداوا کر (غیروں کی ہمدردی سے)
ایسے موقعوں پر تنہائی بہتر ہے کیونکہ دوست کا سچا ساتھی (صرف اس کا) دوست ہی ہو سکتا ہے۔

تشریح: اس رباعی کا رنگ بھی عارفانہ ہے۔ سچا دوست سوائے خدا کے اور کون ہو سکتا ہے۔ ہر کہ
مہ کو اپنا غم اور اپنی مصیبت بتا کر سوائے جگ ہنسائی کے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ رنج و راحت اسی کی طرف
سے ملتا ہے۔ ہر حال میں صبر (اور شکر) کر اور "ہر چہ از دوست می رسد نیکوست" پر ثابت قدم رہ۔

XVIII آں بہ کہ دریں زمانہ کم گیری دوست   با اہلِ زمانہ صحبت از دور نکوست
آں کس کہ ترا تکیۂ کلی با اوست   چوں چشم خرد باز کنی دشمنِ توست
VII-28

اس زمانے میں وہ شخص ہی اچھا ہے جو اپنی دوستی کو محدود رکھتا ہے۔ دنیا والوں کی صحبت سے دوری
اور تنہائی بہت بہتر ہے۔ اس دنیا کا تو یہ حال ہے کہ تو جس شخص کو اپنا سچا دوست اور رفیق سمجھتا
ہے اگر تو غور سے دیکھے تو وہی تیرا مار آستین ثابت ہوگا۔

تشریح: خیام بچپن میں باپ کی رفاقت سے محروم ہو گیا تھا۔ نہ اس کے بھائی بہن تھے اور نہ اولاد
وہ ایسی فضا میں پلا بڑھا تھا جہاں اسے سہارے اور رفاقت کی ضرورت تھی۔ اپنی عقل و دانش اور لیاقت
بدولت جب اس کا ستارہ چمکا تو احباب بھی پیدا ہو گئے۔ زمانے کے نشیب و فراز نے اسے بالآخر یہی سبق
سکھایا کہ یہ سبھی موقع پرست ہیں۔ سچا ہمدرد اور رفیق مشکل ہی سے ملتا ہے۔ یہاں خیام نے اپنی زندگی
سے سبق سیکھا ہے کہ "اہلِ زمانہ" (یعنی تو با زمانہ بساز) در اصل خود غرض اور منافق ہیں۔

XIX چوں شاہدِ روح خانہ پرواز شود   ہر چیز باصل خویشتن باز شود
ایں سازِ وجود را چہ ابریشمِ طبع   از زخمۂ روزگار بے ساز شود
VII-31

جب (ہماری) حقیقت آشنا روح جسم خاکی سے پرواز کرے گی تو ہر چیز اپنی اصلیت پر آ جائے گی۔
اپنے اس سازِ وجود (جسم خاکی) کو اطلس و دیبا پہنانے کی کیا ضرورت ہے۔ (ظالم) زمانہ ہر شے کا

تار و پود بکھیر کر اسے نیست و نابود کر دے گا۔

تشریح: اس رباعی کا رنگ بھی عارفانہ ہے۔ زندگی میں انسان اپنے آپ کو اسباب تعیش میں اس قدر الجھا لیتا ہے کہ اسے روح کی بالیدگی اور روحانی خوشیوں کی پروا نہیں رہتی۔ روح کا تعلق عالم بالا سے ہے (وہ تو ایک امر رب ہے) اور وہ جسم کو صرف اس قدر توجہ دینے کی طالب ہے کہ دنیا میں اپنا سفر خوبی سے طے کرے اور یہاں سے پرواز کر جائے۔ جسمانی قدریں زمانے کے ہاتھوں فنا ہو جاتی ہیں، روحانی اقدار مست اور انمول ہیں۔ جسم کی جس قدر پرورش کی جائے روح اتنے ہی بندھنوں میں جکڑ جاتی ہے اسی لیے درویش خدا مست، دنیوی آرائش و زیبائش سے دور رہنا چاہتے ہیں۔ ان کی اپنی من کی دنیا انہیں آسودہ رکھتی ہے۔ بقول اقبال:

من کی دنیا من کی دنیا، سوز و مستی، جذب و شوق		تن کی دنیا تن کی دنیا، سود و سودا، مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں		تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

XX از نامدہ زرد مکن چہرۂ خویش		وز آمدہ با آب مکن زہرۂ خویش
بردار ز دنیائے دنی بہرۂ خویش		زاں پیش کہ دہر بر کشد دہرۂ خویش

VII-34

مستقبل کی فکروں سے اپنے آپ کو غمگین نہ کر اور نہ موجودہ مصائب و آلام میں (گھبرا کر) اپنا پتہ پانی کر۔ اس دنیائے دنی سے اپنی قسمت کا حصہ ہر قیمت پر وصول کر قبل اس کے کہ دنیا سب کچھ لپیٹ کر تجھ سے رخصت ہو جائے۔

تشریح: اس رباعی کا رنگ ذرا مختلف ہے۔ یہاں محض صبر اور شکر ہی نہیں بلکہ مشکلات کا پامردی سے مقابلہ اور دنیا سے (عزت سے) جو کچھ بھی تقدیر میں لکھا ہے اس کے حصول پر زور ہے۔ خیام کو اچھا اندازہ تھا کہ نادر مواقع زندگی میں بہت کم آتے ہیں مگر اس نے گمنامی سے ابھر کر کے اعلیٰ ترین عہدے بھی حاصل کیے، لازوال کام بھی آنے والوں کے لیے کر گیا اور جب زمانے نے ساتھ چھوڑ دیا تو ایک عالم کی طرح باقی ایام خاموشی، حصول علم اور (توکل اور) تزکیۂ نفس میں گزار دیے۔ اس رباعی میں دوسروں کے لیے یہی سبق ہے۔

XXI در چشم محققاں چہ زیبا و چہ زشت   منزل گہ عاشقاں چہ دوزخ چہ بہشت
پوشیدن بیدلاں چہ اطلس چہ پلاس   زیر سر عاشقاں چہ بالیں و چہ خشت
VII-36

اہل حقیقت کے لیے "اچھا" اور "برا" بے معنی الفاظ ہیں۔ عاشق کے لیے جنت و دوزخ کیا معنی رکھتے ہیں۔ اس کی نظر میں تو اطلس اور ٹاٹ کا ملبوس ایک جیسے ہیں اور جب اس کے دھیان میں لگ گئے تو سر کے نیچے تکیہ ہو یا اینٹ ہو اس کی (بھلا) کیا پروا ہو سکتی ہے۔

تشریح: صوفیا اور بزرگان دین کی زندگی (اور روز مرہ) ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے جہاں حق کی تلاش میں انھوں نے ساری دنیوی آسائشوں کو تج دیا ہے۔ اہل دل کو اس بات پر کامل یقین ہوتا ہے کہ ان کا محبوب ان کے لیے آگ کو بھی گلزار بنا دیتا ہے۔ در حقیقت عقیدے کی پختگی انسان کو دنیوی اسباب سے بے نیاز (ہی) کر دیتی ہے۔

XXII گر نانے بدو روز شود حاصل مرد   وز کوزۂ شکستہ دم آبے سرد
مامور دگر کسے چرا باید بود   یا خدمت چوں خودے چرا باید کرد
VII-40

اگر کسی مرد غیور کو دو دن میں بھی (بے مانگے) ایک نان مل جائے اور کچھ ٹھنڈا پانی (ٹوٹے برتن سے) پینے کے لیے تو وہ ہو ایسا ہو تو پھر ایسا شخص اپنے جیسے دوسروں کی غلامی آخر کیوں قبول کرے؟

تشریح: یہ قناعت اور استغنا کی انتہا ہے۔ اسی قسم کی ایک اور رباعی (جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے) خیام سے منسوب ہے:

ہر کو بسلامت ست و نانے دارد   وز بہر نشستن آشیانے دارد
نے خادم کس ست و نہ مخدوم کسے   گو شاد بزی کہ خوش جہانے دارد

حقیقت میں غیور آدمی کے لیے غلامی اور موت برابر برابر ہیں۔ انسان اس دنیا میں جینے کے لیے بہت کچھ کرتا ہے پر عزت و وقار والی زندگی چاپلوسی اور دربار داری سے بالکل مختلف ہے (سوامی جی نے اس رباعی کو ذرا فرق سے نقل کیا ہے، مفہوم یہی ہے)۔

خیام نے کئی درباروں میں اپنا وقت گزارا تھا اور بالآخر گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ ذاتی تجربے اور اس کے اپنے علم نے یہی سبق سکھایا تھا کہ قناعت میں ہی خودداری انسان کی عافیت ہے۔

XXIII با درد بساز تا دوائے یابی — از رنج منال تا شفائے یابی
می باش بوقت بے نوائی شاکر — تا عاقبت الامر نوائے یابی
VII-49

ہر درد کا مداوا صرف (اور صرف) اس درد کا سہنا ہے۔ کوئی رنج پہنچے تو صبر کر، اسی میں شفا ہے۔
اس مالک کا شکر کر کہ تنگ دستی کا سامنا بھی کرنا پڑا ہے کیونکہ بالآخر تمھاری ہر تکلیف اور ہر غم کا پورا بدلہ ملے گا۔

تشریح: پچھلی چند رباعیات کی طرح یہاں بھی شکوہ کرنے اور داستانِ غم الاپنے کی بجائے خاموشی سے درد و غم، رنج و الم سہنے پر زور ہے۔ اضافی مضمون یہ ہے کہ تنگ دستی امتحان کا ایک ذریعہ ہے اور جو بھی تیرا ممتحن ہے اس کے پاس تیرے صبر و شکر کا اجر عظیم بھی ہے۔ یہاں خیام شاعر کی جگہ ایک مردِ قلندر اور فقیہ کے ملے جلے روپ میں نظر آتا ہے۔ وہ نہ صرف اس کا قائل ہے کہ ہر چہ از دوست می رسد نیکوست بلکہ اسے اعمال کی جزا (و سزا) پر کامل یقین ہے۔

XXIV ہر دل کہ درو مایۂ تجرید کم ست — بے چارہ ہمہ عمر ندیم ندم ست
جز خاطر فارغ کہ نشاطے دارد — باقی ہمہ ہر چہ ہست اسباب غم ہست
VII-54

ہر وہ شخص جو تنہا (مطمئن) رہنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کو ہر طرف سے اور ہر لحظہ صرف اندیشوں اور افکار کا سامنا ہوگا جن سے اس کی پریشانیاں بڑھتی ہی جائیں گی۔ انسان کا آرام صرف "سکونِ قلب" (نفسِ مطمئنہ) ہے باقی دنیا اور دنیا کی ہر چیز صرف تکلیف کا ہی سبب بن سکتی ہے۔

تشریح: اس رباعی میں بھی صبر و استغنا پر زور ہے مگر یہاں حاصلِ کلام اور انداز کا فرق ہے۔ پچھلی رباعی میں تو تکالیف کا اچھا بدلہ ملنے پر زور تھا۔ یہاں محض تجرید (تنہائی) ہی نہیں کافی بلکہ اپنے مالک پر یقین اتنا پختہ ہونا چاہیے کہ ہر حال میں انسان خوش اور مطمئن رہے (شاید خیام کے ذہن میں کلام اللہ کے نفسِ[۲۷] مطمئنہ کا تصور ہو)۔

XXV دنیا ہمہ سر بسر ترا خواستہ گیر — صد گنج بگوہر و زر آراستہ گیر
و آنگاہ بروئے آں چوں در صحرا برف — روزے دو سہ نشستہ و برخاستہ گیر
VII-64

(فرض کرو) دنیا تمھارے سامنے اپنا سب کچھ (مال و دولت) لا کر رکھ دے اور تم اپنے بہت سے خزانے زر و جواہر سے آراستہ کر لو تو وہ چار دن ان خزانوں پر بیٹھو گے کہ اچانک موت کا قاصد

تمھیں اچک لے گا اور جس طرح صحرا میں گرنے والی شبنم کا نام و نشان نہیں رہتا تمھارا بھی بالکل یہی حشر ہو گا۔

تشریح: صحراؤں میں پھول بھی کھلتے ہیں مگر ان کی بہار رات دو رات کی مہمان ہوتی ہے، شبنم بھی اترتی ہے مگر آناً فاناً خشک ہو جاتی ہے۔ خیام نے یہاں دنیوی ہوس کی ایک انتہا کی طرف اشارہ کیا ہے۔ انسان ہزاروں جوکھوں، جنگوں، فتنوں سے گزر کر سیم و زر اکٹھا کرتا ہے، پھر عمر اس کا ساتھ چھوڑ دیتی ہے۔ فارسی شاعری میں یہ مضمون جگہ جگہ ملتا ہے۔ مثلاً ایک حکایت میں کسی نے کشور کشائے ہند محمود غزنوی کو خواب میں دیکھا۔ جسم ہڈیوں کا بوسیدہ ڈھانچا تھا پر آنکھیں ابھی روشن تھیں اور ہر طرف اپنے جمع کیے ہوئے خزانوں کی تلاش میں لگی ہوئی تھیں۔

XXVI چندے دہمت اگر ہمن داری گوش از بہر خدا جامۂ تزویر مپوش
عقبیٰ ہمہ روزہ است و دنیا یک دم از بہر دمے ملک ابد را مفروش
VII-66

اگر تم او عمر توجہ کرو تو میں ایک نصیحت کرنا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ برائے خدا یہ اپنا دکھاوے (اور منافقت) کا جامہ اتار پھینکو۔ (ذرا سوچو تو سہی) عقبیٰ ابد الآباد تک رہے گی اور دنیا تھوڑے عرصے کی مہمان ہے تو آخر ان چند لمحوں کے لیے عاقبت کیوں خراب کرتے ہو (بیچتے ہو)؟

تشریح: یہاں خیام ایک عالم کے روپ میں مخاطب ہے۔ ہمیں ابدی ہدایت والی کتاب تو یہی سبق دیتی ہے کہ عاقبت اچھی اور دوامی چیز ہے۔ رہی دنیا سو اس کی تصویر یوں کھینچی گئی ہے: "بے شک دنیا لہو و لعب، (ظاہری) زینت اور کثرتِ اموال و اولاد پر تفاخر کا دوسرا نام ہے"۔ انسان کو یہ سبق ہر زمانے ہی میں ملا ہو گا پھر بھی لوا لو آدم کا جائزہ لیا جائے تو ساری ہی بڑی تہذیبیں اور مملکتیں اسی مرض کا شکار نظر آتی ہیں۔

XXVII تا ترکِ علائق و عوائق نہ کنی یک سجدۂ لائق و موافق نکنی
باللہ کہ ز دامِ لات و عزّا نرہی تا ترکِ خود و جملہ علائق نکنی
VII-74

جب تک تم اپنوں اور بے گانوں سے ناتا نہ توڑ لو تمھارا ایک سجدہ بھی قابلِ قبول نہ ہو گا۔ خدا کی قسم ہے، تم بھی لات و عزا اور ایسے ہی دوسرے بتوں کے شکنجے سے نہیں نکلو گے جب تک خود اپنے اور اپنی پسند اور چاہت کے شکنجے سے نہ نکل آؤ۔

تشریح: خیام نے یہاں خداری کا سب سے اونچا مرتبہ بتایا ہے اور غیر اللہ میں نہ صرف دنیا کی ہر شے اور ہر شخص کو بلکہ خود اپنی ذات کو شامل کرتا ہے۔ خدا کی طرف پوری توجہ کے سلسلے میں ایک حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کا وہ واقعہ ہے جس میں پاؤں میں سے تیر نکلوانے کے لیے انھوں نے نماز کی نیت کی اور اس طرح درد سے نجات حاصل کرلی۔ ایک اور واقعہ امام غزالی کا ہے۔ جب وہ اپنی امامت میں نماز ختم کر چکے تو ان کے بھائی (جو مقتدی تھے) جلدی سے بازار گئے اور کچھ سامان خرید لائے۔ امام نے پوچھا تو انھوں نے جواب دیا، "نماز کے دوران آپ کی توجہ اس سامان کی خرید کی طرف لگی ہوئی تھی"۔ 'قلندروں' کے متعلق ویسے بھی ہمارا تصور ہے کہ وہ دنیوی علائق سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یہاں اس سے آگے بڑھ کر خود اپنی ذات سے بے نیاز ہونے پر زور ہے۔

XXVIII مردانہ در آز خویش و پیوند ہمہ خود را تو زہمہ و فرزند ہمہ
ہر چیز کہ ہست سدّ راہ است ترا با ہمہ چگونہ رہروی ہمہ ہمہ
VII-75

ہمت کر اور اپنوں سے خواہ وہ عزیز ہو، عزیز ہو قبیلے والا ہو، الگ ہو جا۔ ہر وہ چیز جو تیرے (آخرت کے) سفر کی سدِّ راہ ہے اس سے دور ہو جا۔ بھلا ہمنشوں کے ساتھ سفر کیسے ممکن ہے؟

تشریح: درویشی اور قلندری کی پہلی نشانی دنیا کی ہر شے سے ناتا توڑنا ہے۔ عملاً یہ ممکن نہ ہو تو یہ تو ہو سکتا ہے کہ ضروریات اور علائق کو کم سے کم کر دیا جائے تاکہ خالق کی طرف توجہ زیادہ ہو سکے۔ یہاں شاید یہ مفہوم ہو کہ دنیا اور حوائج جو نفس (زندگی) کی بقا کے لیے لازم ہیں ان سے ضرور تا انسان فائدہ اٹھائے مگر ان میں الجھ کر نہ رہ جائے (ہم پچھلی ایک رباعی کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں کہ روح سوار اور نفس جانور ہے اور جانور کو صرف زندہ رکھا جائے تاکہ سوار اپنا سفر طے کر سکے)۔

XXIX گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت از من خبرت کہ بے نوا خواہی رفت
بنگر چہ کسے وا ز کجا آمدۂ ای می داں کہ چہ می کنی کجا خواہی رفت
VII-76

اگر ہوا اور ہوس کے دھندوں میں زندگی گزارنی ہے تو (مجھ سے سن اور) یاد رکھ کہ اس دنیا سے ناکام و نامراد جائے گا۔ ذرا سوچ تو کہ تو کہاں سے آیا ہے اور کہاں جانا ہے اور پھر (ہوش مندی سے)

فیصلہ کر کہ (اس سفر کے لیے) کون سا راستہ اختیار کیا جائے۔

تشریح: یہ رباعی بھی عرفان کے مسلک میں ہے۔ انسان اور کائنات کا خالق ایک ہے اور وہیں لوٹنا ہے۔ ہر وہ راستہ جو ادھر لے جاتا ہے اور (پچھلی رباعی کی طرح) ہر وہ بندش جو اس راستے میں رکاوٹ بنے اسے توڑنا ہے۔ حرص و ہوس اس راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ ہیں اور ان سے دامن بچانا ضروری ہے۔ بلند نظر وہی ہے جو ہر دم منزل نظر کے سامنے رکھے۔

XXX در ظلم بقول ہیچ کس کار مکن با خلق بزی بہ خلق آزار مکن
فردا گوئی کہ من نہ کردم از خود ایں عذر تو نشوند زنہار مکن
VII-88

کسی (جابر) کے کہنے پر (ہرگز) کسی بے کس پر ظلم نہ کر۔ لوگوں سے (ہمیشہ) اخلاق سے پیش آ
اور (کسی کی) دل آزاری نہ کر۔ (یاد رکھ) کل اگر تو (بوقت حساب و احتساب) کہے گا کہ یہ کام میں
نے از خود نہیں بلکہ فلاں شخص کے کہنے پر کیا تھا تو ہرگز ہرگز تیری شنوائی نہیں ہوگی۔

تشریح: ہر زمانے میں اس دنیا میں آمریت مختلف شکلوں میں جلوہ گر رہی ہے اور ہر عامل (بشمول شیطان) کے اپنے کارندے ہوتے ہیں۔ ان کارندوں کا مشغلہ ہی یہ ہوتا ہے کہ چیدہ لوگوں کے ذریعے عوام پر ظلم کیا جائے (بڑے پیمانے پر اس کی ایک مشہور مثال "نیورمبرگ مقدمات" کی تھی)۔ اب اگر پیروکار یہ کہے کہ فلاں ظلم و زیادتی میں نے از خود نہیں کی تھی بلکہ حاکم وقت کے احکام پر یہ سب کچھ کیا گیا تھا تو یہ عذر قابلِ قبول نہ ہوگا اور روزِ حساب ہر شخص خود اپنے اعمال کا ذمے دار ہوگا۔

XXX خواہی کہ ترا رتبتِ اسرار رسد مپسند کہ کس راز تو آزار رسد
از مرگ میندیش و غم رزق مخور کیں دو بوقتِ خویش ناچار رسد
VII-94

گر تو اسرار و رموز (عرفان) کی منزلوں سے واقفیت چاہتا ہے تو پہلا نکتہ تو یہ کہ کسی کی ایذا رسانی نہ
کر اور رزق اور موت کا کبھی غم نہ کر کیونکہ یہ تو بہر حال (تیرے نصیب کے مطابق) تجھے
پہنچ ہی جائیں گے۔

تشریح: انسان سلوک، جذب اور عرفان کی منزلیں طے کرنا چاہے تو علائق بھی سدِ راہ ہوتے ہیں، رزق کی فکر بھی راستہ کھوٹا کر سکتی ہے اور موت کا غم (یا اچانک موت کا خطرہ) بھی اس راستے کی رکاوٹ بن سکتا ہے۔ خیام کہتا ہے کہ رزق تو تیرے نصیب کا بہر حال مقرر ہے جو مل کر رہے گا، موت

ازل ہے اور وہ اپنے وقت پر ہی آئے گی تو ان دونوں چیزوں کا غم بے سود ہے۔ قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ کسی طرح اور کسی صورت میں بھی مردم آزاری نہ کی جائے۔ خدا رسیدہ بندوں کی پہلی نشانی یہ ہے کہ وہ اللہ کے بندوں سے محبت رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں مشہور صوفی بزرگ حضرت ابراہیم ادھم (جو حاکم وقت بھی تھے) کا وہ خواب یاد آتا ہے کہ جب فرشتے نے کہا کہ خدا رسیدہ بندوں میں ان کا نام شامل نہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ بندوں سے محبت کرنے والوں میں انھیں شامل کیا جائے۔ اگلے دن فرشتے نے بتلایا کہ خدا رسیدہ بندوں کی صفِ اول میں ان کا نام شامل ہو گیا تھا۔

XXXII زنہار کنوں کہ می توانی بارے　　بردار ز خاطر عزیزاں بارے
کیں عالم بے وفا نماند یکے　　از دستِ تو ہم بردں رود یک بارے
VII-100

اگر کبھی تیرے پاس کچھ اثاثہ ہو تو اپنے اعزہ و اقربا کو ہر گز نہ بھولنا۔ جتنا ممکن اور جس وقت بھی ممکن ہو تو یہ نیک کام کرلے قبل اس کے کہ یہ بے وفا دنیا تجھ سے یہ صلاحیت چھین لے۔

تشریح: یہاں خیام پھر ایک عالم اور ناصح فقیہ کے روپ میں نظر آتا ہے تاہم سبھی جانتے ہیں کہ جب بھی ہماری اتنی مقدرت ہو کہ دوسروں کے لیے کچھ کر سکیں سرِ فہرست "ذوی القربا" ہیں۔ یہ قرابت رشتے سے تو یقیناً ہوتی ہے مگر کچھ ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جن سے خونی رشتہ نہ ہونے کے باوجود وہ اپنے اخلاص اور عمل سے اس زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ خیام جس کا (ماں کے سوا) کوئی قریبی رشتے دار نہ تھا اس کے لیے ایسے رشتے یقیناً زیادہ معنی رکھتے ہیں۔

XXXIII گل گفت کہ دست زر فشاں آوردم　　خنداں خنداں سر جہاں آوردم
بند از سر کیسہ برگرفتم رفتم　　ہر نقد کہ بود در میاں آوردم
VII 102

پھول نے کہا، "ذرا دیکھو تو، میں ہر طرف سونا بکھیرتا ہوا کیسا خوش و خرم یہاں آیا ہوں۔ میں نے اپنے خزانے کی تھیلی کھولی، خزانہ ہر طرف لٹایا اور اس کے عوض جو خوشی (اور اطمینان) مجھے ملی اس پر نازاں ہوں"۔

تشریح: یہاں خیام نے پچھلی رباعی کے مضمون کو ایک خوب صورت استعارے سے کتنا واضح کیا ہے۔ "زردان" (جو پھول کے مرکز پر ہوتا ہے) کو اور شعرا نے اپنے اشعار میں باندھا ہے۔ مثلاً:

زیرِ زمیں سے آتا ہے جو گل سو زر بکف
قاروں نے راستے میں لٹایا خزانہ کیا
(آتش)

مگر قارون کو خوشی نصیب نہ ہو سکی کہ اپنی ساری عمر میں اس نے ایک حبہ بھی کسی کو دینا پسند نہیں کیا اور بالآخر اس تمام پونجی کے ساتھ زمین میں دھنس گیا اور اس کے متعلق ایک "اصلاحی" شاعر نے کہا:

قاروں ہلاک شد کہ چہل خانہ گنج داشت
نوشیرواں نہ مرد کہ نام نکو گزاشت

یہاں "گل" کے ذریعے خیام نے یہ سبق دیا ہے کہ جس کو مقدرت ہو وہ اپنے فیضِ عام سے دوسروں کو راحت پہنچا کر اس دنیا میں بھی خوش رہ سکتا ہے (اور آخرت میں بھی)۔

XXXIV گر روئے زمیں جملہ آباد کنی
چنداں نہ بود کہ خاطرے شاد کنی
گر بندہ کنی ز لطف آزادے را
بہتر کہ ہزار بندہ آزاد کنی
VII-104

اگر تمھاری اتنی طاقت ہے کہ ساری دنیا آباد کر دو (اپنے قبضے کر لو) تو سنو، اس سے ہزار درجے بہتر یہ بات ہے کہ کسی ایک دل کو خوشی پہنچا سکو۔ اگر کسی مردِ آزاد کو اپنے حسنِ سلوک سے اپنا (غلام) بنا لو تو وہ اس سے بہتر ہوگا کہ تم ہزار غلاموں کو آزاد کر دو۔

تشریح: یہاں خیام نے ایک اور مضمون لیا ہے اور وہ ہے "دل خوش کرنا" (دل رکھنا)۔ انسان کو حقیقی خوشی مملکت اور جہاں بانی سے نہیں بلکہ صرف اور صرف مخلوقِ خدا کی دل گیری[۲۸] سے نصیب ہو سکتی ہے۔ رباعی کے دوسرے دو مصرعے بھی اسی نوعیت کے ہیں کہ اگر حسنِ سلوک سے کسی "مردِ آزاد" کو اپنا سکو تو وہ ہزار غلاموں کے فدیے سے بہتر ہے۔ خیام نے یہاں "مردِ آزاد" غالباً ایسے قلندر کے لئے استعمال کیا ہے جس کی زندگی دنیوی ذرائع اسباب کی کچھ زیادہ محتاج نہیں ہوتی[۲۹]، اس تک خود سے پہنچ کر اپنے سلوک سے اپنانا مشکل کام ہے (کیونکہ) ایسے لوگ صحیح معنوں میں اللہ والے ہوتے ہیں۔ خیام کے زمانے تک وسطِ ایشیا میں غلاموں کی بہتات تھی اور اسلام نے اس معصیت سے نجات پانے کے لیے ہر کوتاہی کے ازالے کے لیے "غلام آزاد" کرنے پر زور دیا ہے۔ یہاں "غلامی" اور "آزادی" کے الفاظ کا تضاد قابلِ غور ہے۔

XXXV در راہِ نیاز ہر دلے را دریاب
در کوئے حضور مقبلے را دریاب
صد کعبۂ آب و گل بیک دل نرسد
کعبہ چہ روی برو دلے را دریاب
VII-106

عاجزی (اور انکساری) سے ہر دل میں گھر کر لے۔ اپنے رب کی بارگاہ میں حاضری دے تو اس سے

مقبولیت کی التجا کر۔ مٹی پتھر کے بنے ہوئے معبدوں میں عبادت کی بہ نسبت ایک دل کو خوش کرنا افضل ہے اور اپنے رب کی تلاش میں کعبے کیوں جا رہا ہے؟ وہ تو خود تیرے دل میں موجود ہے (ذرا جھانک کر تو دیکھ)۔

تشریح: خیام نے یہاں بھی اپنے حسنِ سلوک، نرمی اور حلیمی سے لوگوں کے دلوں میں گھر کرنے کا مضمون رقم کیا ہے۔ پہلے بھی اہلِ دل کا ذکر آ چکا ہے۔ یہ لوگ خدا سے اپنا رابطہ بندوں سے حسنِ سلوک کے ذریعے اور خود خالق سے ذکر کے ذریعے رکھتے ہیں۔ نفس پرتنگی سے روح کی جِلا ہوتی ہے اور ذکر سے دل بالآخر اتنا صیقل ہو جاتا ہے کہ اس میں انوار کی تجلیاں جھلکنے لگتی ہیں۔

XXXVI گر شہرہ شوی بشہر "شر الناس" 　　وز گوشہ نشینی شوی ہمہ وسواسی
بہ زاں نبود گر خضر و الیاسی 　　کے نشناسد ترا تو کس نشناسی
VII-118

اگر تمہارا شہر میں شہرہ ہو گیا تو (لاتعداد) لوگ تمہیں فتنوں کی جڑ ٹھہرائیں گے اور اگر تم نے گوشہ نشینی اختیار کر لی تو لوگوں میں وہمی مشہور ہو جاؤ گے۔ کیا یہ اچھا نہ ہوگا کہ خضر اور الیاس کا روپ دھار لو؟ نہ لوگ تمہیں پہچانیں اور نہ تم لوگوں کو (اور بھلائی کرتے رہو)۔

تشریح: حضرات خضر و الیاس کا ذکر اردو فارسی شاعری میں عام ہے۔ مثلاً رسولِ کریمؐ کے تعلق سے یہ شعر ملاحظہ ہو:

رہبرِ خضرؑ و ہادیِ الیاسؑ 　　مجھ کو وہ رہنما دیا تو نے
(داغ)

کلام اللہ میں (سورۂ کہف) جن حضرت کو خدا نے حکمت عطا کی تھی اور جن سے حضرت موسیٰ تیسرے مرحلے پر (رخصت ہونے سے پیشتر) بالآخر خدا کے اس خاص عطیے کے متعلق پوچھ بیٹھے وہ کے مطابق حضرتِ خضرؑ ہیں۔ ہماری روایات کے مطابق یہ دونوں (خضرؑ و الیاسؑ) بھٹکے ہوئے مصیبت زدہ لوگوں کی رہبری کرتے ہیں پر خود گم نام رہتے ہیں۔ اس رباعی میں انسان کی شہرت (جس سے ہزاروں دشمن بن جاتے ہیں) اور گوشہ نشینی (جس کا لوگ طعنہ دیتے ہیں) دونوں ہی انسان کو ہدفِ ملامت بناتی ہیں۔ سو بہتر یہ ہے کہ اللہ واسطے لوگوں کی امداد کرو، ہمدردی کا راستہ لو اور کسی پر احسان نہ جتاؤ اس طرح انسان بھی خوش اور خدا بھی۔

XXXX در راہ چناں رو کہ سلامت نہ کنند با خلق چناں زی کہ قیامت نہ کنند
در مسجد اگر روی چناں رو کہ ترا در پیش نخوانند و امامت نہ کنند
VII-119

سڑک پر اس طرح چل کہ کوئی تجھے سلام کی خواہش نہ کرے۔ لوگوں میں اس طرح مل بیٹھ کہ سب خود کو کھوتا سمجھیں (اور تجھے قیامت کا پیش خیمہ نہ سمجھیں)۔ مسجد میں داخل ہو تو عاجزی کے ساتھ نہ یہ کہ لوگ اٹھ اٹھ کر تجھے آگے جانے کا راستہ دیں۔

تشریح: اسلام نے سڑک پر چلنے اور مسجد میں جانے کے لیے بردباری سے کام لینے پر زور دیا ہے۔ مسجد کا یہاں تو آپ نے بھی دیکھا ہوگا کہ کچھ لوگ صفیں پھلانگتے ہوئے آگے جاتے ہیں، کچھ معاشرے میں اپنے کسی خاص مقام پر ہونے کی بنا پر مسجد میں ایک خاص انداز سے داخل ہوتے ہیں اور لوگ طوعاً و کرہاً انھیں آگے جانے کا راستہ دیتے ہیں۔ خیام نے یہاں انسان کو ہر حال میں انکساری اور بردباری پر رہنے کی تلقین کی ہے، تجبر اور خود نمائی سے منع کیا ہے۔

XXXX درویش ز تن جامۂ صورت بر کَن تا در ندہی جامۂ صورتِ تن
رو کہنہ گلیم فقر بر دوش افگن در زیرِ گلیم کوسِ سلطانی زن
VII-120

اے درویش، اپنے جسم پر سے یہ پوشاک اتار پھینک تا کہ تیرا نفس و دماغ اپنی عاجزی، انکساری اور سلوک کی روش اختیار کرے۔ فقیر کی طرح خرقہ پوشی کر اور لوگوں کے دل و دماغ پر حکمرانی کر۔

تشریح: یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ انسان کا ظاہری روپ (سج دھج، زرق برق لباس) کس حد تک اس کے باطن پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ ہم نے درویشوں کو پھٹے کپڑوں میں دیکھا ہے۔ اولیا اللہ سے یہ بات منسوب ہے کہ انھوں نے لباس اور دنیاداری کی کبھی پروا نہیں کی۔ پیغمبروں میں رسولِ کریمؐ اور حضرت عیسیٰ کا ہمیں معلوم ہے کہ ان کا لباس سادہ (بلکہ بوسیدہ بھی) ہوا کرتا تھا۔ اگر یہ بات تسلیم کی جائے کہ نفس کی پرورش روحانی زوال کا باعث ہوتی ہے اور انسان کا کائنات اور اس کے خالق سے رشتہ روح کے ذریعے ہے تو پھر خیام کی یہ بات درست ہے کہ اعلیٰ روحانی اقدار اپنانے کے لیے نفس کو صرف بقدرِ ضرورت غذا فراہم کی جائے اور ایسا شخص جس کی دنیوی ضروریات نہ ہونے کے برابر ہوں وہ اپنی بے غرضی اور استغنا سے لوگوں کے دلوں پر حکمرانی کر سکتا ہے۔

XXX دل گفت مرا علم لدنی ہوس است تعلیم بکن اگر ترا دست رس است
گفتم کہ الف گفت دگر ہیچ مگو در خانہ کسے ست یک حرف بس است
VII-151

دل نے کہا کہ مجھے علم لدنی کے معنی و مطلب سمجھا دو اگر تمھیں اس کے متعلق کچھ علم ہے۔ میں نے کہا کہ الف۔ دل سے فوراً آواز آئی کہ بس یہ کافی ہے۔ اگر اس گھر میں کوئی موجود ہے تو اس کے لیے یہ آغاز ہی بہت ہے۔

تشریح: یہاں لفظ الف پر زور ہے۔ یہ لفظ مختلف انداز میں اکثر زبانوں کے حروف تہجی کا پہلا حرف ہے۔ اس میں انگریزی، یونانی، عبرانی، عربی، فارسی، ایشیا کی بیشتر زبانیں (جن میں آریائی اور دراوڑی دونوں زبانیں) شامل ہیں جیسے ہندی اور تلگو۔ پھر خدا کا نام 'الف' سے شروع ہوتا ہے اور 'الف' سے شروع ہونے والے ایسے بہت سے نام ہزاروں سال پرانے ہیں۔ کلام اللہ موجودہ شکل میں 'الف' سے شروع ہوتا ہے اور پہلی وحی کا پہلا لفظ بھی 'الف' ہی سے شروع ہوتا ہے۔

کسی کو مخاطب کرنے کے لیے (علاوہ نام کے) کوئی نہ کوئی لفظِ تخاطب استعمال ہوتا ہے اور یہی صورت اس رباعی میں ہے۔ اگر دل میں کوئی موجود ہے تو اسے ایک ہی (مختصر ترین) لفظ / حرف سے مخاطب کرنا کافی ہے، باقی معاملہ دل کا ہے۔ صوفیا کے حلقوں میں 'ذکر' (خفی یا جلی) کا رواج عام ہے اور ذکر میں اس ذات سے تخاطب ہے جس کے نور کی تجلی درکار ہے۔

اس رباعی میں ایک اور لفظ "علم لدنی" استعمال کیا گیا ہے۔ یہ خدا کی راست عطا ہے اور حکمت کے مترادف ہے۔ کلام اللہ سے اشارہ ملتا ہے کہ حضرت آدم کو (فرشتوں کے اعتراض کے وقت) اور رسولِ کریم کو (شبِ معراج) ایسے علوم عطا کیے گئے تھے اور بھی بندگانِ خدا (بالخصوص رُسُل) کو خصوصی مواقع پر اسی علم کے ذریعے ہدایت ملی ہوگی۔ اس رباعی کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ اگر دل کھلا (اور روشن ہو) تو ہدایت کے لیے چند اشارے کافی ہیں بلکہ ایک اشارہ بھی بہت ہے۔

XL مقصود ز جملہ آفرینش مائیم   در چشم خرد جوہر بینش مائیم
این دائرۂ جہاں چوں انگشتریست   بے ہیچ شبہ نقشِ نگینش مائیم

VII-172

اس ساری کائنات کی وجہ تخلیق ہم ہیں، عقل و خرد کا اصل جوہر ہمیں تو ہیں۔ ہر کائنات ایک انگوٹھی کی طرح مدور اور اشیائے جہاں اس سے منسلک ہیں اور اس انگوٹھی کا نگینہ ہم اور صرف ہم ہیں۔

تشریح: یہاں خیام نے کائنات میں انسان کو اشرف المخلوقات کا درجہ دیا ہے۔ کائنات علوی اور سفلی کے درمیان ہے۔ وہ اپنی جدوجہد سے فرشتوں سے اوپر پہنچ سکتا ہے اور یہی انسان اسفل السافلین

بھی اتر سکتا ہے۔ جو فکر اور آزادیٔ عمل انسان کو عطا کی گئی وہ اور کسی میں نہیں، صرف نگینے کے صیقل کی ضرورت ہے۔

XLI در جستن جامِ جم ز کوتاہ نظری ہر لحظہ گمانے نہ بہ تحقیق بری
رو دیدہ بدست آر کہ ہر ذرۂ جان جامے است جہاں نمائی تا در نگری
VII-185

اے بے وقوف، کیوں جامِ جم کی تلاش میں ہو؟ مگر تمھارا یقین محکم (پختہ) نہیں ہے اس لیے منزل سے دور ہو۔ آئینہ دیکھنے والی آنکھ تو پہلے پیدا کرو تو (تم دیکھو گے کہ) خود تمھارا وجود جامِ جمشید کی طرح ہر چیز تم پر عیاں کر دے گا۔

تشریح: خیام یہاں پھر ایک دفعہ "دیدۂ بینا" پر زور دیتا ہے۔ ایک دفعہ انسان اس منزل پر پہنچ جائے تو ہر چیز روشن ہو جاتی ہے۔ در حقیقت خرد (علم) ایک حد پر بے بس ہو جاتی ہے اور پھر محض عقل کی رہ نمائی ہو تو شک کے بیسیوں دروازے کھل جاتے ہیں مگر عرفان کی منزل پر پہنچنے کے لیے یقین مقدم شے ہے اور پھر بقولِ علامہ اقبال: "یکے جوئے و یکے بین و یکے باش"۔ اور دیدۂ بینا حاصل کرنے کے لیے اقبال کا درس یہ ہے:

بیا با شاہدِ فطرت نظرباز چرا در گوشۂ خلوت گزینی؟
ترا حق داد چشمِ پاک بینے کہ از نورش نگاہے آفرینی

XLII اے آنکہ شب و روز خدای طلبی کوری اگر از خویش جدا می طلبی
حق با تو بہر زباں عیاں می گوید سر تا قدمت منم کرا می طلبی
VII-179

اے شخص، تو شب و روز خدا کی تلاش میں ہے۔ کم عقل (اندھا) ہے اگر خدا کو خود سے دور کہیں تلاش کر رہا ہے۔ اے ظالم وہ تو ہر دم تجھے (پکار پکار کر) کہہ رہا ہے کہ میں تو تیری نس نس میں سمایا ہوا ہوں، ذرا دیکھ تو۔

تشریح: اس رباعی کا مطلب واضح ہے۔ خدا انسان سے کتنی دور یا کتنے قریب ہے اس کا کچھ اندازہ کلام اللہ سے ہو سکتا ہے جیسے:

۱) ہم تمھاری شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں۔

۲) ہم تم سے بہت ہی قریب ہیں پر تم دیکھ نہیں سکتے۔

۳) جب کوئی میرا بندہ مجھ سے (کچھ) سوال کرتا ہے تو میں اس سے بہت قریب ہوتا ہوں۔

انسان کی تخلیق کا جائزہ لیں تو خدا کا ارشاد ہے: "اس جسدِ خاکی میں پھر ہم نے اپنی روح میں سے کچھ پھونکا۔" سو انسان کا اور خدا کا ہر دم ساتھ ہے۔ رہی اس کی تلاش سو اس کے لیے دیدۂ بینا چاہیے۔ اگر انسان یہ سمجھ لے کہ انسان اپنی 'جان' (روح) کی بدولت زندہ ہے اور یہ کہ اس 'جان' کا نشیمن آخر کہاں ہے تو خدا کی انسان سے قربت کا مسئلہ حل ہو جائے گا۔

مشہور شاعر رابندر ناتھ ٹیگور نے اپنی ایک نظم (جو گیتانجلی میں شامل ہے) میں ایک پجاری سے کہا ہے: "اس اندھیرے مندر اور ناقوس کی آواز میں تجھے کس کی تلاش ہے؟ دیکھ، خدا اس مزدور کے ساتھ کھیت میں موجود ہے۔ مزدور پسینے میں شرابور ہے اور اس کے ہاتھ، پاؤں اور کپڑے گرد میں آلودہ ہیں"۔ ہر شخص نے اس کی تلاش کا ایک اپنا ہی طریقہ اختیار کیا ہے مگر ہر راستہ اسی تک جاتا ہے۔

طنز و استہزا (شخصی):

اس زمرے کی رباعیات میں ہم نے خیام کا وہ کلام منتخب کیا ہے جس میں اس نے دنیاداری، دوربادلی، منافقت اور ایسے ہی دوسرے خیالات کو نظم کیا ہے۔ خیام کی زندگی کے چیدہ چیدہ واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے دوست کم اور دشمن زیادہ تھے۔ کچھ اس کے اعلیٰ مراتب سے جلتے تھے، کچھ سلجوق دور میں (بالخصوص وزیرِ اعظم طوسی کے زمانے میں) شاہ اور وزرا سے اس کے اچھے تعلقات سے عناد رکھتے تھے، کچھ اس کی (بظاہر) ترش روئی کو تمسخر گردانتے تھے اور بہت سے لوگ اس کے فلسفے، ابن سینا سے اس کے روحانی تعلق اور صاف گوئی سے نالاں تھے۔ جنھوں نے اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہوگا انھیں تو بالخصوص اعتراضات کے لیے ایک وسیع میدان مل گیا تھا۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل حکایت قابلِ غور ہے۔

نظامی عروضی کی خیام کی قبر پر فاتحہ کا واقعہ ہم نقل کر چکے ہیں۔ آگے نظامی لکھتا ہے (اردو ترجمہ: مصنف):

"پھر میں اپنے استادِ مرحوم کے گھر گیا جہاں ایک عمر رسیدہ خاتون (استاد کی ماں)[N]

نہایت غم زدہ اور خاموش بیٹھی تھیں۔ وہ مجھے پہچان گئیں۔ میری خیریت پوچھی اور پھر کہا: "میں نے خیام کی موت کے نویں دن اسے خواب میں نہایت خوش و خرم دیکھا۔ میں نے پوچھا کہ اتنی نافرمانیوں کے بعد بھی تم کیسے اچھے اور خوش حال ہو۔ عمر نے ہنس کر میرا جواب اس رباعی سے دیا:

اے سوختی ، سوختی ، وے آتشِ دوزخ از تو افروختی
تا کے گوئی کہ بر 'عمر' رحمت کن حق زا تو کہ با رحمت آموختی؟

جب میں صبح اٹھی تو مجھے یہ رباعی یاد تھی۔ میں نے کہا کہ وہ (رحمان ورحیم) پروردگار کسی بندے کو بھی اپنی مغفرت سے محروم نہیں رکھے گا"۔

سوامی جی اس رباعی کو خیام کی شاعری کے اوائل دور کی تصنیف بتاتے ہیں کیونکہ بہت سے شعرا نے اس استہزا کیا ہے جن میں فرید الدین عطار، امیر خسرو اور رومی شامل ہیں (اوپر کی رباعی میں عمر اس بات پر دیتا ہے کہ تو کون ہے جو رب کو بخشش کی تعلیم دے)۔ اس رباعی کو سوامی جی نے انگریزی میں یوں ڈھالا ہے:

YOU GLOWED AND BLAZED AND NOW TO ASHES TURN
TIS YOU THAT MADE A HELL AND YOU THAT BURN
HOW LONG YOU SAY, "BE KIND TO OMAR, LORD"
CAN YOU THEN TEACH? HAS MASTER YET TO LEARN?

۱ آں کن کہ شب و روز دلت دارد شاد بادست حدیثِ خلق یکسر ہمہ باد
کیں عالم ہچو ما بسے دارد یاد ہر باد منہ گفت ہر کس جیاد
X-3

ان سب افواہوں کی کچھ قیمت نہیں، سب بے بنیاد ہیں۔ مطمئن رہو اور ایسے کام کرو جو تمھیں خوشیاں دیں۔ ہوائی قلعے بر گزشتہ (لوگوں کے کہنے پر)۔ یاد رکھو، ہم سے پہلے بھی اس جہان میں ہم جیسے لوگ آئے اور گئے ہیں۔

تشریح: یہاں خیام افواہوں اور خام خیالی سے خبردار کرتا ہے۔ افواہوں سے تنگ آکر تو پریشان ہو سکتا ہے اور غیر صائب مشوروں اور مسلسل ترغیب سے بھی انسان نقصان اٹھا سکتا ہے۔ سکو قلب سے کام کرنے میں بے شمار فائدے ہیں۔ یہاں یہ بھی نکتہ قابلِ غور ہے کہ انسان کو کام

صلاحیت کے مطابق کرنا چاہیے۔ نہ ہر شخص تاج محل بنا سکتا ہے اور نہ ہر تاج دار سکندرِ اعظم بن سکتا ہے۔ خیام خود افواہوں کا شکار تھا اس لیے یہ رباعی 'شخصی' کے زمرے میں گنی جا سکتی ہے۔ سبق یہ ہے کہ دنیا اچھا کرنے والوں کو بھی یاد رکھتی ہے۔

II با ایں دو سہ بچوں کہ جہاں را دانند — از جہل کہ دانائے جہاں ایشانند
خوش باش کہ از خرے ایشاں مثل — ہر کو نہ خرست کافرش میدانند

۲۰۵

یہ چند (بے وقوف) ہیں جو علم خود بہت عقل مند اور (اپنی جہالت کی بنا پر) دوسروں کو جاہل گنتے ہیں اور دنیا کی جہاں بانی کا ٹھیکا لے بیٹھے ہیں۔ تم مطمئن رہو کہ وہ ہر اس شخص کو جو ان کی طرح گدھا نہ ہو عقل سے عاری اور کافر (جاہل) گردانتے ہیں۔

تشریح: دنیا میں کسی زمانے میں بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں رہی جو خیام کی اس رباعی کی میزان میں نہ آتے ہوں۔ سقراط (جسے دنیا دانا کہتی ہے) ایسے ہی ایک گروہ کا ہدفِ ملامت بنا۔ گلیلیو (جسے سائنس دانوں میں بڑا مقام حاصل ہے) اس لیے موت کے فتوے سے بچا کہ اس نے اپنے نظریوں کی (مجبوراً) خود نفی کر دی۔ خیام کے زمانے میں جو درباری اور اہلِ دربار تھے خود ان میں سے اکثر کا یہی حال تھا۔ خود خیام اپنے 'جبر و مقابلہ' کے دیباچے میں کہتا ہے کہ ایسے جاہل اور منافق (جو جہالت پر علم کا لبادہ چڑھائے ہوئے ہیں) کاٹتے ہیں کہ شاید علم اور تحقیق کا عمل ہی دنیا سے اٹھ جائے۔

III گو بر فلکے خاک بپا ز آرندت — در بدر ہمہ تارے بے نیاز آرندت
فی الجملہ مشو تو جہل ہوائی آزار — مجوئے تا نیاز آرندت

۲۰۶

اگر تم آسمان پر پہنچ جاؤ تو لوگ تمھیں تحت الثریٰ تک کھینچنے (گرانے) کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر تم آزاد اور آزادی کے حوالے ہو تو لوگ تمھیں غلامی کا طوق پہنانے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔ تم اپنے کسی کام کی بنیاد جہل اور دوسروں کی دل آزاری پر ہرگز نہ رکھو اور صرف نیاز مندی ہی (دنیا اور آخرت میں) تمھارے کام آئے گی۔

تشریح: اس رباعی میں جہاں خیام لوگوں سے بے نیازی کا سبق دیتا ہے وہیں عامۃ الناس کے تئیں عاجزی، انکساری اور نیاز مندی پر بھی مصر ہے۔ درباروں کے عام رواج کے مطابق کسی بھی خود دار کے لیے معروف ہو جانا دشمنی مول لینا ہے اور ایسے بے شمار لوگ اکٹھے ہو جائیں گے جو ایسے شخص کو

ذلیل و رسوا کرنے کا بیڑا اٹھائیں گے۔ خیام کا یہ اس کا اپنا بھی ذاتی تجربہ تھا اور اس نے کتنے ہی دوسرے لوگوں کو اس طرح رسوا ہوتے دیکھا تھا۔ اس رباعی میں (پچھلی رباعی کی طرح) بتایا ہے کہ کسی مہم کے لیے عمل سے پہلے اس مہم سے متعلق ساری ہی ممکنہ دشواریوں اور امکانات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جاہل اور بلید لوگوں کے چڑھاوے پر کام کرنا عین حماقت ہے۔ یہ بھی احتیاط لازم ہے کہ تمھاری ایسی کاوش میں سیدھے سادے (اور بے آزار) لوگوں کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔

۱۷ قومے متفکرند در مذہب و دیں — جمعے متحیرند در شک و یقیں
ناگاہ منادیؒ بر آمد از کیں — کائے بے خبراں راہ نہ آنست و نہ ایں
X-6

کچھ لوگ ادیان و اعتقادات کی سوچ میں گم ہیں۔ کچھ اور شک و یقین کی (درمیانی منزلوں) میں حیران و سرگرداں ہیں۔ ناگہاں ہاتف غیبی کی آواز آتی ہے: "بے خبرو، تمھاری اصل منزل نہ یہ ہے اور نہ وہ"۔

تشریح: خیام نے بڑی خوب صورتی سے یہاں اعتقاد کے ایک صحیح تصور کی نمائندگی کی اور وہ ہے "بلا چون و چرا الیقین"۔ دنیا میں ادیان بھی لاتعداد ہیں اور ان میں سے ہر ایک (خود) بہت سے فرقوں میں بٹا ہوا ہے۔ خود اسلام کی تعلیم "یومنون بالغیب" ہے۔ یہاں علم اور عمل کی دو جدا راہیں ہیں۔ علم ہر شے کی وضاحت اور ہر مسلک کا تجزیہ چاہتا ہے۔ عمل صرف پیروی جانتا ہے اور وہ بھی ایسے کی پیروی جسے علم لدنی کے ذریعے حقائق کا ادراک ہو۔ علامہ اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ علم اور عمل کی توجیہ کی ہے کہ علم شکوک پیدا کرتا ہے اور عمل یکتائی چاہتا ہے شاید اسی لیے رسول کریمؐ نے فرمایا کہ اسلام غریبوں سے پھیلے گا اور بلا آخر انھی میں رہے گا کیونکہ وہ سیدھے سادے لوگ بلا چون و چرا عمل کرتے جاتے ہیں۔

۱۸ بیہودہ بسیج در طلب شاے چند — تا ز بروں خویشتن گامے چند
در کسوتِ خاص آمدہ از عامے چند — بدنام کنندۂ نکونامے چند
X-8

اس (مالک) کی تلاش میں ظالم نے چند دن بھی سعی کاہی کی کوشش نہیں کی (اس لیے کہ) وہ اپنے نفس سے چند قدم بھی باہر نہ نکل سکا۔ ایسے لوگ ہیں جو چند (خدا رسیدہ) لوگوں کا لباس اپنے اوپر چڑھا لیتے ہیں اور ایسے ہی (منافق) لوگوں نے بہت سے عارفین (اور عالموں) کو بدنام کیا ہے۔

تشریح: اس رباعی کا آخری مصرع فارسی اور اردو میں محاورے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

مسجدوں، خانقاہوں اور آستانوں میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو عوام کو اپنے ظاہری ملبوس اور ہو و حق کے نعروں سے اپنا پیرو بنا لیتے ہیں۔ خیام نے یہاں زور دے کر کہا ہے کہ تلاشِ حق کی پہلی منزل اپنی ذات سے باہر آنا ہے اور یہ خدا شناسی کے دعوے دار اپنے خول سے باہر نہیں نکلتے۔ یہ مضمون ہماری شاعری بلکہ نثر میں بھی جگہ جگہ ملتا ہے۔ ایک صاحب جو تلاشِ حق کے جویا تھے ایک بزرگ کے پاس گئے اور رہبری کی درخواست کی۔ ان بزرگ نے چالیس دن موصوف سے صرف آتش دان کی راکھ صبح و شام صاف کرنے کو کہا۔ اس مدت کے بعد دیکھا کہ وہ جویائے حق اپنی پوشاک، ظاہری آرائش و زیبائش (ظاہری نفاست) سے بالکلیہ مبرا ہو چکے ہیں تو پھر ان بزرگ نے صاحبِ موصوف کو ذکر کی پہلی منزل بتائی۔

VI کس مشکلِ اسرارِ ازل را نگشاد — کس یک قدم از نہاد بیرون ننہاد
من می نگرم ز مبتدی تا استاد — عجزست بدستِ ہر کہ از مادر زاد

V-9

اسرارِ ازل کا عقدہ کوئی نہ کھول سکا (اس لیے کہ) کوئی اپنی ذات سے باہر نہ نکل سکا۔ میں نے تو یہ دیکھا ہے کہ (اس میدان میں) کیا شاگرد اور کیا استاد سبھی (عمر کی پہلی منزل پر) کھڑے ہیں۔

تشریح: یہ بھی اوپر کی رباعی کا ایک تسلسل ہے۔ حقائق کا عرفان اپنی ذات سے باہر آئے بغیر نہیں ہوتا۔ بقولِ اقبال: "تلاشِ خود کنی جز او نیابی"۔ خیام اس بات پر نالاں ہیں کہ لوگ عقل کے ذریعے خدا کی تلاش میں لگے رہتے ہیں چنانچہ مرنے تک بھی وہ اتنے ہی جاہل رہتے ہیں جتنے وہ عالمِ طفولیت میں تھے۔ فلسفیوں کے مطابق انسان عالمِ علوی اور سفلی کے درمیان ایک کڑی ہے۔ اس کی صلاحیتیں (اور کمزوریاں) بے پناہ ہیں۔ وہ ایسے مقام پر بھی پہنچ سکتا ہے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں، شرط خود نگری ہے نہ کہ خود بینی۔

VII قومے کہ دریں سفر ترا ہمراہند — از تعبیۂ زمانہ کے آگاہند
ما می کوشیم و آسماں می گوید — نقش آں خواہید کہ نقشبنداں خواہند

V-11

تمہارے ہم سفر جو نشیب و فرازِ زمانہ سے ناواقف ہیں کھوٹی منزل سے دور لے جا رہے ہیں۔ کوشش بھی کرتے ہیں مگر (ناکامی پر) ندائے غیب آتی ہے۔ "اس راہ کو اختیار کرو جو تلاشِ ازل نے تمہارے لیے متعین کی ہے"۔

تشریح: یہاں بھی خیام کو وہی گلہ ہے کہ سارے ہم سفر گم کردہ راہ ہیں۔ یہاں 'نقش' کا ذکر آیا ہے

اور ساتھ ہی ایک اور رباعی میں 'سرِّ قدر' کا تذکرہ ہے۔ نقاشِ ازل نے ہمیں ڈھالا اور ایک خاص 'فطرت' ہماری جبلت ہماری، ساتھ ہی علم وجدان اور اختیار کے راستے متعین کر دیے۔ شیطانی طاقتوں کو بھی یہ اختیار دیا گیا کہ وہ ہمیں گمراہ کر سکیں۔ علمِ لدنی بھی مختلف واسطوں سے انسان تک پہنچایا گیا کہ وہ 'نقشِ اول' پر قائم رہے۔ ہماری کوششیں دراصل اس لیے بار آور نہیں ہوتیں کہ وہ مطلوبہ جہت سے ہٹی ہوئی ہیں۔ خیام کا کہنا ہے کہ ساری قوم بس زمانے کی غلام ہے اور چاہیے کہ زمانے اور تقدیر پر یہاں تک حاکم ہونے کی کوشش کرے کہ بقولِ اقبال: "خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے"۔

VIII قومے ز گزاف در غرور افتادند　　قومے ز پئے حور و قصور افتادند
معلوم شود چو پردہا بردارند　　کز کوئے تو دور دور دور افتادند
X-43

کچھ لوگ جھوٹے علم کے غرور میں مست پڑے ہیں، کچھ اور (بارگاہ میں مقبولیت کی بجائے) حور و
قصور کے لالچ میں سجدہ ریز ہیں۔ جب پردے اٹھیں گے تو پتا چلے گا کہ یہ (تیرے سارے ہی
بندے) تجھ سے کتنی دور ہیں۔

تشریح: سچا علم اور علم کی (بے لاگ) لگن انسان میں انکساری پیدا کرتی ہے اور وہ (ایک مشہور مغربی سائنس داں کی طرح) یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ "میں ابھی کنارے پر سیپیاں اور گھونگھے چن رہا ہوں اور سامنے علم کا اتھاہ سمندر ٹھاٹھیں مار رہا ہے"۔ بر خلاف اس کے سطحی علم تکبر پیدا کرتا ہے۔ یہی حال عبادت کا ہے۔ جہاں دربارِ الٰہی میں حاضری کی کوشش نہ ہو وہ عبادت عجز کی بجائے ریاکاری کو جنم دیتی ہے۔ حور و قصور، آبِ کوثر، اعلیٰ مسندیں اور لب ریز جام کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ دنیا کی ایسی ساری چیزیں وہاں ان سے بہتر شکلوں میں موجود ہیں۔ بس خالق کو وہ "حاضری" درکار ہے جس سے طبیعت میں سیرابی اور استغنا پیدا ہو سکے اور جو بالآخر انسان کو اس تک پہنچا سکے۔ جھوٹا علم اور دکھاوے کے رکوع و سجود ہر زمانے میں رہے ہیں اور خیام جیسے فقیہ (اور شاعر) کا کام خبردار کرنا ہے اور بس (وما علینا الا البلاغ)۔

IX پوشیدہ مرقع طمع خامے چند　　نارفتہ زرہِ صدق و صفا گامے چند
بگرفتہ ز طامات الف لامے چند　　بدنام کنندۂ نکونامے چند
X-45

کچھ بے وقوف لالچ کے جال میں پھنسے ہوئے ہیں اور سچائی کی راہ میں دو قدم بھی نہیں اٹھاتے

نہ ان کو علم کی کچھ الف بے یاد ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کی وجہ سے ایسے چند لوگ بدنام ہیں جو علم
اور حقیقت کے جویا ہیں (اور اس راہ پر عاجزی، سادگی اور سچائی سے گامزن ہیں)۔

تشریح: خیام کا یہ چوتھا مصرع پہلے بھی آچکا ہے اور (جیسا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں) ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک اور رباعی میں جہاں زہد و تقویٰ کا ذکر ہے چوتھا مصرع یہ ہے: "ہر کس خیالِ خویش خبطے دارد"(۱۸۳)۔ اور یہ بھی فارسی اور اردو میں ضرب المثل کے طور استعمال ہوتا ہے۔

رباعی کی مزید تشریح ضروری نہیں معلوم ہوتی۔ مضمون وہی ہے کہ کچھ لوگ اپنی محدود معلومات اور اپنے اوپر "علم" کا خول چڑھا کر عوام الناس کو بھٹکا رہے ہیں حالانکہ عالم تو لوگوں کو صدق و صفا کی منزلوں پر آگے بڑھنے کی تعلیم دیتا ہے مگر یہ لوگ "جو لغت ہائے حجازی کے قارون ہیں" رہبری کی صلاحیت سے محروم ہیں اس لیے کہ وہ خود ایک غلط روش پر گامزن ہیں۔

X ایں خلق ہمہ خران با افسوس اند پُر مشغلہ و میان تہی چوں کوس اند
خواہی کہ کف پائے ترا بوسہ دہند خوش نام بزی کہ بندۂ ناموس اند

X-16

یہ سب لوگ (جو تم اپنے اطراف دیکھ رہے ہو) نرے گدھے ہیں، ہر جگہ شور مچانے کو تیار ہیں مگر اندر سے ڈھول کی طرح بالکل خالی ہیں۔ اگر تم چاہتے ہو کہ یہ تمھارے پاؤں چومیں (پاؤں چاٹیں) تو اس کی طرح شہرت (اور ناموری) حاصل کر لو، پھر دیکھو یہ کیسے تمھارے گرویدہ ہو کر تمھاری پرستش کرتے ہیں۔

تشریح: یہ رباعی خیام کے دُکھے ہوئے دل کی آواز ہے۔ وہ اپنی صلاحیتوں اور اپنے علم کی بدولت نہ صرف سلجوق دربار میں ایک خاص مقام رکھتا تھا بلکہ بحیثیتِ طبیب، فقیہ، ماہرِ فلکیات اور فلسفہ اس کی بڑی عزت تھی مگر جب اس کا ستارہ غروب ہوا اور اسے دربار اور رصدگاہ سے رخصت کر دیا گیا تو لاتعداد لوگ اس کے دشمن بن گئے۔ کسی نے اسے کافر کہا اور کسی نے مغرور۔ وہی لوگ جو اس کی قدم بوسی کرتے تھے اب اس کے علم اور نظریات کا کھلم کھلا مذاق اڑاتے تھے۔ یہاں "تہی چوں کوس" کا استعارہ نہایت باموقع اور بامعنی ہے۔

XI ایں جمع اکابر نہ مناصب دارند از غصہ و غم ز جان خود بیزارند
وانکس کہ اسیرِ حرص چوں ایشاں نیست ایں طرفہ کہ آدمیش می نشمارند

X-17

یہ سارے معززین (جو یہاں جمع ہیں) وزرا سے بے فکر دان ہیں اور (اس بات پر) اتنے ناراض

ہیں کہ غم و غصہ میں اپنی جان سے بیزار ہیں مگر کمال تو یہ ہے کہ اگر آپ کو ایسے نام و نمود کا شوق
نہیں تو یہ آپ کو انسان تک نہیں سمجھتے۔

تشریح: درباروں کا یہ بھی ایک رخ ہے کہ وہاں ایسے سیکڑوں لوگ عمدہ ملبوسات میں اور نفیس کرسیوں پر جلوہ افروز ہوتے ہیں جن کے ذمے کوئی خاص عہدہ نہیں ہوتا۔ یہ خاندانی نواب زادے ہو سکتے ہیں، بڑے عہدے داروں کے سفارشی بھی ہو سکتے ہیں اور چھوٹے علاقوں کے باج گزار والیان بھی (آج برطانیہ جیسی قدیم ترین جمہوریت میں "دارالامرا" کے بیشتر لوگ اسی زمرے میں آئیں گے)۔ چونکہ ایسے لوگوں کے ذمے کوئی فرائض نہیں ہوتے اس لیے ان کا کام شاہ وقت کی چاپلوسی اور درباری سیاست میں جوڑ توڑ ہوتا ہے۔ عوام میں ان کی (دربار تک پہنچ کی وجہ سے) بڑی عزت ہوتی ہے۔ اگر آپ میں ایسے ابن الوقت بننے کی صلاحیت (یا خواہش) نہیں تو ایسے لوگ آپ کو بے ننگ و ناموس تو کیا انسان بھی شمار نہیں کرتے۔ یہ رباعی خیام کے اپنے ذاتی تجربے اور مشاہدے کا ایک عکس ہے۔

XII آنہا کہ محیطِ فضل و آداب شدند — در کشفِ علوم شمعِ اصحاب شدند
رہ زین شبِ تاریک نبردند بروں — گفتند فسانہ و در خواب شدند
X-18

علم و فضل کے ماہروں نے اپنی لیاقت سے بہت سے عقدوں کی گرہیں کھول دیں اور علمی محفلوں کو
اپنی دانائی اور قابلیت سے گرما دیا پر وہ اسرار و رموزِ حقیقت سے نابلد رہے اور بس اپنے ہی (محدود)
علم کے افسانے دہراتے راہیِ ملکِ عدم ہوئے۔

تشریح: یہاں خیام ایک صوفی کے روپ میں ہے۔ ہوش و خرد صرف چراغِ رہ گزر ہیں، وجدان یا پھر علمِ لدنی کے ذریعے ہی ازلی حقائق کا پردہ چاک ہو سکتا ہے (اس بیسویں صدی میں سائنس کے عروج پر بھی ہمیں خود اپنے دماغ کے پانچ فی صد سے زیادہ اعمال کا شعور نہیں اور سائنس داں "ماورائے شعوری احساس" یا EXTRA-SENSORY PERCEPTIONS پر تحقیقات کے ذریعے ہماری شعوری حدود سے ماورا علوم اور احساسات کی نوعیت سمجھنے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔ اس سلسلے میں "علم جینیات"[۸۳] میں بڑا کام ہوا ہے)۔ خیام ایسے لوگوں پر طنز کرتا ہے جو اپنے سرسری علم کو حقیقت کا جامہ پہنا کر ہزاروں کو (مرتے دم تک) اپنی لیاقت سے مسحور کرتے رہتے ہیں۔

XIII آنہا کہ کشندۂ شرابِ ناب اند وآنہا کہ بہ شب مدام در محراب اند
بر خشک یکے نیست ہمہ در آب اند بیدار یکے است دیگراں در خواب اند
X-20

وہ لوگ جو شراب معرفت کی کشید میں لگے ہوئے ہیں اور وہ بھی جو اپنی راتوں کو رکوع اور سجود میں گزار دیتے ہیں ابھی ساحلِ مراد سے دور ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ سب ایک غفلت کی نیند میں ہیں اور صرف ایک ذات ہے جو (ازل سے ابد تک) بیدار ہے۔

تشریح: یہاں خیام صوفیا اور زاہد دونوں طبقوں سے مخاطب ہے۔ صوفیا اپنے ذکر، خلو اور خاموشی سے خدا کے عرفان کے لیے کوشاں ہیں، زاہد اپنی عبادات، زہد و تقوٰی سے اس کی قربت اور رضامندی کا خواست گار ہے مگر نہ صوفی ہی اپنی ساری توجہ سے خدا کی طرف رجوع ہو سکتا ہے (تا اینکہ اس کی تجلی سے دل منور ہو) اور نہ زاہد ہی تقوٰی کے میزان پر پورا اتر سکتا ہے اس طرح دونوں ابھی کچھ غفلت میں ہیں اور مالک ہر وقت بیدار ہے۔

XIV بر دست یکے تیغ جواب است مرا کز وے ہمہ سال فتح باب است مرا
پیوستہ دلِ خصم کباب ست مرا وز کلّۂ او جامِ شراب است مرا
X-41

میرے ہاتھ میں تمھارے ہر طعنے کا (تلوار کی طرح) تیز اور کاٹنے والا جواب کا ہتھیار ہے اور اس ہتھیار سے میں ہمیشہ اپنے دشمنوں پر فتح یاب رہا ہوں اور اگر میرا دشمن میرے دل کے کباب ہضم کرنے پر تلا ہوا ہے تو میں بھی اس کے کاسۂ سر کو شراب ناب سے لبریز کر کے نوش کرنے کا عزم رکھتا ہوں۔

تشریح: خیام کے دشمن بہت تھے اور جب وہ سلجوق دربار اور رصد گاہ کے کاموں سے ہٹا دیا گیا تھا تب تو ان میں اور اضافہ ہو گیا تھا۔ وہ خیام کے فلسفیانہ خیالات اور اس کے تصوف کا مذاق اڑاتے مگر اکثر لوگ اس کے علم، صاف گوئی، حاضر جوابی اور ترش روئی سے ڈرتے بھی تھے۔ تاہم ایسے منافقوں کے طعنے اسے یا اپنے شاگردوں یا پھر معدودے چند مخلص احباب کے ذریعے پہنچ جاتے تھے۔ یہ رباعی ایسے ہی لوگوں کے اعتراضات (اور خیام کے متعلق ان کے خیالات) کا ایک کھرا جواب ہے۔

پچھلے صفحوں میں ہم نے نظامی عروضی سمرقندی کی خیام کے گھر پر (اس کی وفات کے بعد) حاضری اور اس کی ماں سے ملاقات اور خواب والا واقعہ درج کیا ہے۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس رباعی کے پہلے مصرعے 'سوختی[۸۵]..... سوختی' سے خیام کے مزاج کا خوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ غالباً تنہائی اور حوادثِ زمانہ نے اسے تلخ تر بنا دیا تھا (واللہ اعلم)۔

X1 اے خواجہ ، یکے کام روا کن ما را دم درکش و در کار خدا کن ما را
ما راست رویم و لے تو کج بینی رو چارۂ دیدہ کن رہا کن ما را
X-43

اے خواجہ (اے بزرگ)، میری بات سن اور ایک کام کر (اور وہ) یہ کہ اپنی تقریر ختم کر اور مجھے
برائے خدا میرے حال پر چھوڑ دے۔ میں تو سیدھے راستے پر گامزن ہوں پر تجھے خود ہر چیز الٹی
دکھائی دیتی ہے۔ اپنی بینائی کا علاج کر اور مجھے (ایسی اصلاح اور رہنمائی سے) خلاصی دے۔

تشریح: یہ رباعی ان "رہبرانِ کامل" پر طنز ہے جو اپنے محدود علم کے باعث دوسروں کے ہر کام کو عیب شرعی" قرار دیتے ہیں۔ احکام کا ہونا اور ان کی صحیح تاویل / تشریح کرنا دو بہت مختلف چیزیں ہیں (اور ہر قوم میں جہاں قوانین کا نفاذ ہوتا ہے ان کی تاویل بالکل دو دھاری تلوار کے مثل ہے)۔ اس رباعی میں خیام شارع سے کہہ رہا ہے کہ اپنی نیت کا علاج کر، رواداری اور انصاف سے کام لے اور ہمیشہ اس بات کا خیال رکھ کہ ایک دن تجھے بھی ایک منصف کے سامنے اپنے فیصلوں کی جواب دہی کرنی ہے۔

X1 اے خواجہ فقیہ ، گر ترا نیست خبر چندیں ز حسد بہ اہلِ معنی منگر
ایشاں ہمہ از صانع و صنعش گویند تو از دمِ حیض و از نجاسات ذکر
X-45

اے بزرگ فقیہ، اگر تجھے معلوم نہیں تو نہ، صوفیوں کو حسد سے نہ دیکھ۔ وہ تو ہمہ وقت خالق اور
اس کی کائنات کی تعریف اور ذکر میں مشغول ہیں اور تو لوگوں کو پاک و ناپاک کے چند قواعد سے
خبردار کرنے میں اپنے آپ کو بہت مولوی اور پیر گردانتا ہے۔

تشریح: یہاں خیام شریعت اور طریقت کی راہیں متعین کرنا چاہتا ہے۔ اہلِ شرع ہر چھوٹے سے چھوٹے عمل کی تشریح اور فتوے میں جانا چاہتے ہیں۔ صوفی اپنے ذکر اور تجلیاتی اشاروں سے خدا تک رسائی میں لگا ہوا ہے۔ اگر جذب کا حال ہو تو مجذوب کو مشکل ہی سے کسی دنیوی عمل کا ہوش رہتا ہے اور وہ لباس، خوراک اور جائے سکونت کی پروا نہیں کرتا۔ ہاں، سلوک کے مناصب جدا ہیں۔ تیسرے مصرع میں خیام کہتا ہے کہ معرفت کی راہ پر چلنے والے ہر آن خالق کی تسبیح اور اس کی حسین کائنات کی صناعی کا مشاہدہ کرنے میں مصروف ہیں (اور انھیں ان چھوٹے چھوٹے اوامر و نواہی میں الجھنے کی فرصت نہیں)۔ برخلاف اس کے مولوی اس طرح ہر چیز کے حسن و قبح میں جاتا ہے جیسے بعض مائیں اپنے بچوں کو

ہر وقت پینہ کرو، لو حرمت جاؤ کادرس دیتی رہتی ہیں۔

XVI دستِ چو منے کہ جام و ساغر گیرد   حیف ست کہ آں دفتر و منبر گیرد
تو زاہدِ خشکے و منم فاسقِ تر   آتش نشنیدہ ام کہ در تر گیرد
X-47

میں نے جس ہاتھ سے ساغر و پیالہ لیا ہے حیف ہے کہ وہی ہاتھ مصحف و منبر کو لگاؤں۔ تو زاہدِ خشک ہے اور میں فاسق و گناہ گار (تر دامن) مگر یہ میں نے کبھی نہیں سنا کہ گیلی لکڑیوں کو آگ پکڑتی ہو۔

تشریح: اس رباعی میں خیام زاہدوں پر طنز بھی کر رہے ہیں اور اپنا مدعا بھی۔ خطا کار ہیں، سزاوار جہنم ہیں مگر اپنی معافی، گریہ وزاری اور اعتراف جرم سے اس بات کے امیدوار ہیں کہ وہ آتشِ جہنم سے دور رہیں۔ غالباً زور اس بات پر ہے کہ ربِ کریم گناہ گار کے اعترافِ گناہ سے اسے بخش دے گا مگر خود سالوس والے ریاکار زاہد کو کبھی معافی نہیں ملے گی۔

XVII ہیچ غم ایام نداریم خوشیم   گر چاشت بود شام نداریم خوشیم
چوں پختہ جای رسد از مطبخ غیب   از کس طمع خام نداریم خوشیم
X-50

ہم زمانے کے حوادث سے آزاد (اور بے خبر) اپنے حال میں مست ہیں۔ صبح کو کچھ کھانے کو مل جائے تو شام کا غم نہیں۔ (چونکہ) سب کچھ ہمیں (اپنے مالک کی طرف سے) غیب سے ملتا رہتا ہے اس لیے بات پر شاد ہیں کہ کسی انسان کی نظر کرم کے محتاج نہیں۔

تشریح: یہ صوفیا کا شعار ہے (یہاں بے اختیار بی بی مریم کا وہ وقت یاد آتا ہے جب ان کے سامنے کھانا دیکھ کر حضرتِ ذکریا نے پوچھا، "یہ کہاں سے آیا؟" جواب ملا، "مالک کے پاس سے"۔ یہ سن حضرتِ ذکریا نے بیٹے کے لیے بارگاہِ ایزدی سے دعا کی اور فرشتے نے انھیں حضرتِ یحییٰ کا مژدہ سنایا)۔ برِصغیر ہندو پاک میں ایسے کتنے ہی صوفیائے باصفا گزرے ہیں جن سے شاہِ وقت گھبراتے تھے یا پھر ان آستانے پر حاضری دیتے تھے۔ اصل میں ضرورت انسان کو محتاج بناتی ہے اور انسان اپنے آپ ضروریاتِ زندگی سے جس حد تک آزاد کر سکے اسی قدر اسے انسانوں سے بے نیازی اور روح کی بالیدگی کاوش کے لیے وقت ملتا ہے۔ اولیائے کرام اور انبیا کی زندگی کا مطالعہ کریں تو اندازہ ہوگا کہ وہ لباس خوراک اور آرام سے بڑی حد تک بے نیاز تھے۔ حضرتِ عیسیٰؑ کا قول ہے کہ جب میں صبح بھوکا اٹھتا ہوں

خدا کا شکر ادا کرتا ہوں۔ ہم خیام کی ایک رباعی پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ جس کے پاس ایک نان ہیں اور رہنے کو جھونپڑا ہے وہ اپنے وقت کا بادشاہ ہے۔

XIX چند آنکہ ز خود نیست ترم ہست ترم　　　ہر چند بلند پایہ ترم پست ترم
زیں طرفہ تر آں کہ از شرابِ ہستی　　　ہر لحظہ کہ ہشیار ترم مست ترم
X-88

جتنا میں خود کو گھٹاتا ہوں میرا وجود اصلی بڑھتا جاتا ہے اور جتنا میں خود کو اونچا کرنے کی کوشش کرتا ہوں اتنا ہی میرا وجود اصلی پست ہوتا جاتا ہے۔ طرفہ تماشا تو یہ ہے کہ وجود ہستی کی بیدار کرنے والی جتنی بھی شراب پیتا ہوں اتنا ہی شرابِ الست میں مخمور ہوتا جاتا ہوں۔

تشریح: خیام نے یہ مضمون پہلے بھی نظم کیا ہے۔ یہاں صحیح معنوں میں شراب سے مراد شرابِ معرفت ہے اور اس شراب کا متوالا اپنی ہستی کو ہستی کُل میں گم کرتا جاتا ہے اور جوں جوں یہ عمل آگے بڑھتا ہے اس کا اپنا وجود تو گھٹتا جاتا ہے پر روحانی طور پر وہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ 'قلندری' (جس کا علامہ اقبال نے جگہ جگہ ذکر کیا ہے) صوفیا کا خاص شعار ہے اور اس کا پہلا قدم دنیا سے تاحدِ امکاں بے نیازی حاصل کرنا ہے۔ دنیوی جاہ و حشم، شعائر و مراتب آہستہ آہستہ بے معنی ہو جاتے ہیں اور انسان تزکیۂ نفس کے ذریعہ روحانی ترقی حاصل کرتا جاتا ہے اور یہ شرابِ الست اسے دنیوی افکار و آلام سے نجات دیتی ہے (بعض اسی نیم مدہوشی میں انا الحق کا نعرہ لگا کر دار پر چڑھ جاتے ہیں)۔ یہاں 'ہشیاری' خدا کے وجود اور اس کی ذات سے آگہی (اور قربت) ہے اور 'مستی' اہلِ دنیا کی نظر میں دیوانہ پن۔

XX یک چند بعلم و عقل در کار شدم　　　گفتم کہ مگر واقفِ اسرار شدم
ہم عقل عقیلہ بود ہم علم حجاب　　　چوں دانستم ز ہر دو بیزار شدم
X-54

ہر چند کہ میں نے علم اور عقل کی بدولت بہت کچھ سیکھا یہاں تک کہ مجھے یقین ہو گیا کہ اپنی عقل و دانش سے اسرارِ کائنات سے پردہ اٹھا دوں گا۔ پھر جب میری عقل سے پردہ اٹھا تو معلوم ہوا کہ عقل محض ایک سراب (اور بہانہ) ہے اور علم حجابِ اکبر ہے اور پھر میں ان دونوں سے متنفر ہو گیا۔

تشریح: یہ رباعی اوپر والی رباعی سے پہلے کی کیفیت کا اظہار ہے۔ انسان علم و دانش کے ذریعے رموزِ کائنات وا کرنا چاہتا ہے۔ یہ ایک حد پر جا کر اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ آگے علم لدنی کی منزل ہے

اور یہ علم (یا "حکمت" قرآن کے مفہوم میں) ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اب عالم کے لیے دو راستے رہ جاتے ہیں، یا تو وہ اپنے علم کا (تاویلات کی مدد سے) نقارہ پیٹے اور ڈھونگ رچائے یا عاجزی سے اپنے حواس کی محدودات کو تسلیم کرے اور خیام نے جگہ جگہ دوسرے راستے پر زور دیا ہے۔

XXI ما کز مے بےخودی طرب ناک شدیم وز پایۂ دوں برسر افلاک شدیم
آخر ہمہ ز آلائشِ تن پاک شدیم از خاک بر آمدیم و در خاک شدیم
X-44

میں کہ شرابِ بےخودی پی کر سرشار ہوں اور تحت الثریٰ سے اٹھ کر آسمانوں کی بلندیوں پر پرواز کر رہا ہوں۔ میرا تنِ خاکی ساری آلائشوں سے پاک ہو گیا ہے اور میں جو خاک سے اٹھا تھا اپنے خاکی وجود کو یہاں چھوڑ کر عالمِ افلاک کی سیر کر رہا ہوں۔

تشریح: جن لوگوں نے اقبال کے "رموزِ بےخودی" اور "اسرارِ خودی" کا مطالعہ کیا ہے وہ خیام کی اس بےخودی اور تن سے آزادی کو بہتر سمجھ سکیں گے۔ خود خیام کی پچھلی چند رباعیوں میں قلندری، دنیا سے بےنیازی وغیرہ کا ذکر ہو چکا ہے۔ رباعی کی مزید تشریح چنداں ضروری نہیں۔ اس طرح خیام آستانۂ الٰہی کی قدم بوسی کی آرزو کی تکمیل کرتے ہیں۔

XXII با من ہر انچہ تو گوئی از کیں گوئی پیوستہ مرا ملحد و بےدیں گوئی
من معترفم ہر انچہ ہستم لیکن انصاف بدہ ترا رسد کیں گوئی
X-44

تو جو اعلانیہ مجھے کہتا ہے اور مجھے کافر و بےدین ٹھہراتا ہے یہ سب کچھ دراصل میری اصلاح کے لیے نہیں بلکہ اپنی کینہ پروری کی وجہ سے کہتا ہے۔ میں تو خیر گنہگار، خطاوار سہی مگر ذرا انصاف تو کر، کیا یہ کینہ پروری تجھے روا ہے؟

تشریح: خیام کے معترضین اور دشمن اس پر ہر قسم کی الزام تراشی کرتے تھے۔ یہاں وہ ان دشمنوں سے دوبدو مخاطب ہے اور کہتا ہے کہ دراصل تم مجھ سے (میری اعلیٰ فکر، صاف گوئی اور حق کی جستجو اور لگن) سے جلتے ہو۔ چلو، میں جیسا بھی ہوں مجھے پورا پورا اس کا اعتراف ہے (اور اپنی خامیوں کا بھی احساس ہے) پر خدارا، یہ تو بتاؤ کہ تم خدا کے ٹھیکے دار بن کر ہر شخص پر فتویٰ جو لگانے لگے یہ کہاں روا ہے؟ اگر میری خامیوں کی نشان دہی کرتے تو کارِ نیک ہوتا مگر تم جو کچھ کر رہے ہو وہ سراسر کارِ بد

(یہ رباعی دراصل دشمنوں کے استہزا کے جواب کے زمرے میں ہے)۔

XXIII تا ظن نبری کہ من خود موجودم　　یا این رو خوں خوار خود بیہودم
این بود و نبود من ز بود تو بود　　من خود کہ بدم کجا بدم کے بودم
X-71

سنو، میرا وجود خود سے نہیں ہے اور نہ میں نے از خود اسے وجود[(۸۶)] دار راستہ کیا ہے۔ میرا وجود اور عدم اس کی ذات سے ہے اور از خود میں کون تھا، کیا تھا اور کہاں تھا اس کا مجھے کوئی شعور نہیں۔

تشریح: خیام اس رباعی میں 'وجود' کا مسئلہ اٹھاتے ہیں۔ ادیان اور ہادی بے شک رہ نمائی کرتے ہیں تاہم انسان اپنے اور خود کائنات کے بنیادی وجود کی ماہیت جاننا چاہتا ہے۔ ہم کون ہیں اور ہماری ماہیت اصلی کیا ہے؟ اس کائنات سے ہمارا (علاوہ خاکی ہونے کے) کیا رشتہ ہے؟ ہماری خاک اگر (بعد از مرگ) خاک میں مل جائے گی تو نفس یا روح کا کیا مقام ہو گا؟ کیا ہم ذاتِ کُل کا حصہ ہیں یا پھر ہمارا (روحانی) مقام کہیں اور ہے؟ مذہب تو صبر اور یقین بالغیب کی تلقین کرتا ہے مگر زندگی اور ذہن بہت سے سوالوں کے جواب طلب کرتے ہیں۔ اپنی "نثر" میں (جو بیشتر تصوف پر مبنی ہے) خیام نے ایسے ہی کچھ مسائل اٹھائے ہیں (ہم اگلے حصے میں اس پر بحث کریں گے) تاہم وہ کس حد تک اہلِ فکر کو مطمئن کر سکتے ہیں اس کا انحصار خود انسان کی اپنی سوچ کے زاویے اور تشنگی پر منحصر ہو گا[(۸۷)]۔

XXIV یزداں چو وجودِ گلِ ما آراست　　دانست ز فعلِ ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہے کہ مراست　　پس سوختنِ قیامت از بہر چہ خواست
X-72

خالق نے جب میرا وجود مٹی سے آراستہ کیا تو اسے معلوم تھا کہ میں (اپنی زندگی میں) کیا کچھ کروں گا۔ اگر وہ چاہتا تو میرے اعمال کا راستہ معین کر دیتا اور اگر ایسا نہیں تو آخر روزِ قیامت مجھے آتشِ دوزخ میں کیوں جلائے گا؟

تشریح: یہاں خیام اصلاحی موضوعات سے ہٹ کر بالکلیہ جبر کا پرچار کر رہے ہیں۔ بعض پچھلی رباعیات کی تشریح میں ہم بتا چکے ہیں کہ دین تو یہ سکھاتا ہے کہ ہم نے نفس کو سنوار اور اس کے اندر اچھے اور برے کا امتیاز بذریعہ الہام کر دیا اور پھر اس کو عمل کا اختیار سونپ دیا۔ اس رباعی کے پڑھنے والے ہم عصر وں نے یقیناً خیام کو فرقۂ جبریہ میں رکھ کر لعن طعن کی ہو گی۔ اگر خیام کو اس کے جاننے والے اہلِ علم

فقیہ سمجھتے تھے تو اس رباعی کو شاعرانہ انکسار خیال پر محمول کرنا ہوگا۔

XXV مومن بہ جہنم و سقر کے سوزد — لیکن گنہ و معصیت وے سوزد
من تجربہ کردہ ام بہ آتش صد بار — دستے کہ ے آلودہ بود ے سوزد
X-75

مومن جہنم کی آگ میں نہیں جلے گا۔ ہاں، اس کے گناہ جل کر اسے پاک کر دیں گے۔ میرا ذاتی تجربہ ہے کہ اگر ہاتھ شراب آلودہ ہوں تو آگ ہاتھ کو نہیں بلکہ شراب کو جلاتی ہے۔

تشریح: اس رباعی میں ایک حقیقت بیان کی گئی ہے اور وہ یہ کہ شراب نسبتاً کم تپش پر آگ پکڑ لیتی ہے۔ رہا مومن کا اس طرح پاک ہونا سو خدا ہی بہتر جانے۔ شاید یہاں یہ مطلب ہو کہ اگر انسان گناہ کبیرہ میں ملوث نہ ہو تو مومن کے گناہ اور موعودہ سزا سطحی ہوگی اور معافی سے مومن معصومین میں شریک ہو جائے گا۔ رہا گناہ کبیرہ تو اس سے برآوری صرف خدا کی مغفرت پر منحصر ہے (جس کا ارشاد ہے کہ سوائے شرک کے میں ہر گناہ معاف کر سکتا ہوں)۔ یوں شاعری کا حقیقت پر کس حد تک انطباق ہو سکتا ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکتے ہیں۔

XXVI گویند بہ حشر گفتگو خواہد بود — واں یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض بجز نکوئی ناید — خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود
X-76

کہتے ہیں روز محشر سوال و جواب ہوگا اور خالق عالم قہر میں ہوگا (میں کہتا ہوں کہ جب خدا خیر کل ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی کو عذاب دے۔ پس خوش رہو کہ نجات یقینی ہے۔

تشریح: سارے ہی ادیان خالق کو رازق، رحیم اور غفار گردانتے ہیں مگر قریب قریب ہر مذہب میں بخشش اور سزا کا تصور بھی موجود ہے (خود اسلام خالق کو رحمان و رحیم، ستار و غفار کے ساتھ قہار کہتا ہے)۔ یہاں ایک بات یاد آئی۔ جب میں گوئٹے کا "دیوان شرقی" پڑھ رہا تھا تو ایک نظم (اردو میں طلسمات / تعویذ کہہ سکتے ہیں) میں گوئٹے نے کہا، "اے خدا، تیرے سو نام ہیں۔ اجازت ہو تو میں تجھے 'عادل' کے نام سے پکاروں"۔ میں نے یہ بات ایک صوفی منش دوست سے دہرائی۔ وہ بولے، "'عادل' کہو اور وہ حساب پر آجائے تو جہنم کے سوا کوئی راہ نہیں۔ عافیت اس میں ہے کہ اسے 'رحمان' کہو"۔ ہم اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ ہر مومن کو خدا سے بخشش اور مغفرت کی امید رکھنی چاہیے۔ قرآن میں قیامت کا

نقشہ یقیناً ہولناک ہے جہاں کسی بندے کی مجال نہ ہو گی کہ منہ کھولے بجز اس کی رضا کے۔

XXVI چند ملامت کنی اے زاہد خام — ما رند خراباتی و مستیم مدام
تو در غم تسبیح و ریا و تلبیس — ما بہ مے و مطرب و معشوق بکام
X-99

اے زاہد ریاکار تو کب تک مجھے نصیحت کرتا رہے گا۔ میں تو سدا کا شرابی ہوں۔ تجھے تسبیح کے دانے شمار کرنے، ریاکاری کرنے اور نفیس پوشاک پہننے سے فرصت نہیں اور میں مے و مطرب و معشوق کی صحبت میں مست ہوں۔

تشریح: خیام نے ایک بار پھر ریاکاری کی لعنت پر پھٹکار کی ہے۔ (غالباً) مقصد یہ ہے کہ ایسے سطحی زاہد اور عالم اپنے لبادوں، چند معتبر الفاظ کے اعادوں اور (علانیہ) تسبیح و تہلیل سے ہزاروں سیدھے سادے بندگان خدا کو گمراہ کرتے ہیں اور میں اپنی مستی سے صرف خود کو ہی رسوا کر سکتا ہوں پر اس بات پر مجھے یہ اطمینان ہے کہ دکھاوے کی عبادت، ریاضت اور سجادہ نشینی کے عیوب سے مبرا ہوں۔ خیام یہ مضمون پہلے بھی زیر بحث لا چکے ہیں۔ دکھاوا اور دکھاوے کی عبادت نہ صرف عوام الناس کو دھوکے میں رکھتی ہے بلکہ خود ایسے شخص کا اپنا نفس موٹا ہوتا جاتا ہے اور عجز و انکسار (جو قصہ آدم و ابلیس کی جان ہے) اس میں کبھی نہیں آسکتا۔ ایسا شخص خدا تو کیا خود کو بھی نہیں پہچان سکتا۔

XXVII شیخے بزن فاحشہ گفتا مستی — ہر لحظہ بہ دام دگرے پا بستی
گفتا شیخا ہر انچہ گوئی ہستم — اما تو چنانچہ می نمائی ہستی؟
X-124

اس رباعی کو بعض نسخوں میں اس طرح بھی لکھا گیا ہے:

زاہد بزن فاحشہ گفتا مستی — کز خیر گسستن و بہ شر پیوستی
زن گفت چنانکہ می نمایم ہستم — تو نیز چنانکہ می نمائی ہستی؟

شیخ نے ایک طوائف سے کہا، "تو کیوں ہر وقت کسی نہ کسی کے دام میں پھنسی رہتی ہے؟"
طوائف نے جواب دیا، "اے شیخ، تو جو دیکھ رہا ہے اور کہہ رہا ہے سب درست ہے۔ میرا تو پیشہ ہی طوائف کا ہے مگر یہ بتا کہ تو خود جیسا لوگوں میں مشہور ہے (اور انھیں دکھائی دیتا ہے) ویسا ہی ہے یا اندر سے کچھ اور، اور باہر سے کچھ اور ہے؟"

تشریح: یہاں بھی خیام نے شیخ کو لتاڑا ہے۔ عام طور سے بارھویں صدی کی فارسی میں "شیخ" اسی

معنی میں مستعمل تھا جیسا عربی میں (یعنی محترم بزرگ کے مترادف تھا)۔ یہاں خیام نے شیخ اور زن فاحشہ کی اس گفتگو میں شیخ سے متعلق مزید تفصیلات قارئین پر چھوڑ دی ہیں۔ اصل مقصد یہاں بھی ریاکاری کو سامنے لانا ہے۔ یہ شیخ خواہ مسجد کا امام ہو، مکتب کا مولوی ہو، لوگوں کی نظر میں صاحب زہد و تقویٰ ہو ہر شیخ کو خود اپنا موازنہ کرنا ہوگا کہ وہ مقبولیت و شہرت عام کا کس حد تک واقعی حق دار ہے۔

علامہ اقبال کے کلام میں بھی "شیخ" پر طعن و تشنیع ہے۔ بارھویں تیرھویں صدی کی فارسی میں یہ مضمون ہوا ہی مقبول نظر آتا ہے۔

اسی عنوان کے تحت "شخصی" میں سوامی جی نے دو اور پہلو لیے ہیں، ایک وہ جس میں خیام کسی سے بات چیت نہیں کرتا (کرنا نہیں چاہتا) اور دوسرے وہ جس میں بالصراحت ترک وطن کا ذکر کرتا ہے۔ یہ دونوں نہ صرف شخصی ہیں بلکہ بہت اہم بھی۔ بات ترک کرنا انسان کا (جو عالم بھی ہو اور صاف گو بھی) آخری حربہ رہ جاتا ہے اور غالباً اس کے بعد پھر ترک وطن کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

خیام بے شک صاف گو انسان ہو مگر جب ہر طرف سے گھیر لیا جائے تو انسان کس کس کو جواب دے اور اگر عقائد پر اعتراض ہو تو کہاں تک ان کی صفائی پیش کرتا رہے۔ آپ اشعار سے لوگوں کو کھری کھری سنا بھی دیں تو ان سے نہ اعتراضات کا رد ہوتا ہے، نہ یاوہ گوئی میں کمی آسکتی ہے اور نہ خود کو سکون نصیب ہو سکتا ہے۔ خیام کے خاموش ہو جانے کا اس کے حالات زندگی میں بھی تذکرہ ہو چکا ہے۔

XXIX باز ے بودم پریدم از عالم راز　　بوتا کہ برم دے نشیبے بہ فراز
ایں جا چو نیافتم کسے محرمِ راز　　زاں در کہ در آمدم بروں رفتم باز
X-142

میں ایک شاہین تھا جو آسمانوں کی بلندیوں پر پہنچ کر وہاں کے اسرار و رموز پر قدرت حاصل کرنا چاہتا تھا
جن سے ہر کمتی بلندی میں (اور ہر جہل علم میں) تبدیل ہو سکے مگر افسوس کہ یہاں مجھے اپنا کوئی
ہم محرم راز نہ مل سکا اور بالآخر میں (عدم کے) جس دروازے سے آیا تھا اسی سے واپس چلا گیا۔

تشریح: یہاں خیام اپنی خاموشی کا سبب بتاتا ہے۔ وہ اگر کچھ کہے تو کوئی سننے والا نہیں اور سنے بھی تو سمجھنے والا نہیں۔ یہ گلہ اس نے اپنی نثر میں بھی کیا ہے کہ اس زمانے میں لوگوں کو تحقیق اور جستجوئے علم سے نفرت ہے۔ چند لوگ علم کا بہروپ دھارے عوام الناس کو الفاظ کے پھندوں میں الجھا کر بے وقوف

بنا

بیمار ہے ہیں اور یہی حال چند رے رہا تو علم دنیا سے رخصت ہو جائے گا۔

خیام یوں تو ہر علم میں دلچسپی رکھتا تھا تاہم اس کے خصوصی میدان (۱) علم فلکیات (۲) جبر و مقابلہ (۳) فقہ (۴) فلسفہ و تصوف (۵) اقلیدس اور (۶) علم میکانیات تھے۔ فقہ میں چونکہ تاویل کی گنجائش ہے اور یہ عوام سے متعلق بھی ہے اس لیے خیام پر بے دین ہونے کا فتویٰ لگنا قدرتی امر تھا۔ یہی حال فلسفہ و تصوف کا تھا۔ جبر و مقابلہ، اقلیدس اور میکانیات پر صرف ایسے لوگوں سے گفتگو کی جا سکتی تھی جنہیں ان علوم کی بنیادی معلومات بھی ہوں اور شوق بھی۔ فلکیات میں عوام کو صرف نجوم سے دلچسپی ہو سکتی تھی جبکہ خیام کا میدان علم ہیئت تھا (اور جب دور رصد گاہ سے باہر ہوا تو اس علم پر تجربوں اور مشاہدوں کا سلسلہ بھی ختم ہو گیا)۔ شاید انھی وجوہات کی بنیاد پر اس نے کچھ عرصے کے لیے خاموشی اور گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔

XXX با ہر بد و نیک راز نتوانم گفت　　　دایم سخن دراز نتوانم گفت
حالے دارم کہ شرحے نتوانم دارد　　　رازے دارم کہ باز نتوانم گفت
۱۰۱۸۱

ہر اچھے برے سے آپ اپنے دل کی (راز کی) بات نہیں کہہ سکتے اور نہ مختصر میں گفتگو کو طول دے کر
مطلب برآری ہو سکتی ہے۔ میں تو اب اس حال میں ہوں جس کی شرح ممکن نہیں اور میرے پاس
رموز و حقائق کا وہ خزانہ ہے جو میں کسی اور کو نہیں دے سکتا کیونکہ کوئی بھی اس کا اہل نظر نہیں آتا۔

تشریح: انسان اگر حیوانی سطح سے اوپر آکر سوچنا شروع کرے تو کائنات کے ایسے کتنے ہی راز اور کتنی ہی گتھیاں ہیں جن کا اول تو سمجھنا مشکل ہے اور کوئی سمجھ بھی جائے تو (عام فہم زبان میں) یہ مسئلہ اور اس کا حل کسی اور کو سمجھانا مشکل ہے۔ اس موقع پر علامہ اقبال کی (غالباً آخری) رباعی ذہن میں آتی ہے:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید　　　نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے　　　دگر دانائے راز آید کہ ناید

اگر اپنی مسلسل کاوش سے انسان کائنات کا کوئی مسئلہ بھی حل کر لے (۸۵) تو دوسروں تک وہ پہنچانے کے لیے الفاظ کہاں سے لائے گا اور پھر جن الفاظ میں وہ بیان کرنے کی کوشش کرے گا مخاطب انھی الفاظ سے کچھ

اور مطلب بھی نکال سکتا ہے۔ صحیح مفہوم سمجھنا ایک حد تک سننے والے کے شعور کی یکسانیت پر منحصر ہوگا۔ جس مرحلے پر خیام نے (اس رباعی میں) خود کو پہنچایا ہے اس کا یہی ایک حل ہے۔

یہ رباعی خیام کے ۳۵ سے زیادہ قلمی نسخوں میں موجود ہے۔ انسان اور بالخصوص ایک پختہ کار فلسفی کے لیے اپنے مطلب کو عام فہم الفاظ میں ڈھالنا ممکن نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہے۔

XXX اسرار جہاں چناں کہ در دفتر ماست گفتن نتواں زانکہ وبال سر ماست
چوں نیست دریں مردم دانا اہلے نتواں گفتن ہر آنچہ در خاطر ماست
X-145

جو اسرار میرے اس دماغ کے دفتر میں نقش ہیں وہ بیان کر دوں تو شاید ہی جان سے گزر جاؤں۔
اس وسیع دنیا میں ایک شخص بھی اس بات کا اہل نہیں کہ اسے ہمراز بنا سکوں سو یہی بہتر ہے کہ اپنا یہ
دفتر رموز و اسرار بند ہی رکھوں۔

تشریح: یہاں بھی پچھلی رباعی کا مضمون دہرایا گیا ہے۔ یہ مضمون آپ کو بعض اور شعرا کے کلام میں بھی ملے گا۔ رومی کو یہ گلہ ہے کہ ان کی بانسری جو نغمے گا رہی ہے اس کو سننے اور سمجھنے والا کوئی نہیں۔

اقبال اپنا ہمراز ایسا چاہتے ہیں جو ہو بے دیوانۂ فرزانۂ
از خیال این و آں بیگانۂ

خیام کو شکایت ہے کہ عالم تو بہت ہیں مگر اہلِ علم مشکل ہی سے کوئی ہے اور اس لیے رموز و اسرار سینے میں دفن رہیں تو بہتر ہے۔

XXXI کس نیست دریں گفت و شنو ہمدمِ من شد نالۂ من ہم نفس و محرمِ من
بے گریہ چو نیست دیدۂ ہمدمِ من یا سر ہنہم یا سر آمد غمِ من
X-144

کوئی بھی تو ایسا نہیں جس سے میں دل کی بات کر سکوں۔ بس میری گریہ وزاری ہی میری ہمدم و
ہمراز ہے اور اسی سبب سے میری آنکھ سدا نم ہے۔ اب غم سے یا میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھوں گا
یا پھر میرے غم سے متاثر ہو کر وہ جس کا غم کر رہا ہوں مجھ تک آ جائے گا۔

تشریح: یہاں بھی خیام کو ہم نفس نہ ملنے کا گلہ ہے۔ رومی کی بانسری سے تو جدائی کے نالے نکلتے ہیں، خیام کی آنکھیں اپنے محبوب کے فراق میں مسلسل نم رہتی ہیں۔ اب یا تو (جیسا حضرت یعقوب

کے ساتھ ہوا کہ حضرت یوسف کی جدائی میں روتے روتے ان کی آنکھیں جاتی رہیں تا اینکہ حضرت یوسف کے پیرہن سے بینائی واپس آگئی) اسی غم میں خیام اپنی جان دے دے گا یا پھر محبوب ازلی کی تجلیوں سے اس کے غم واندوہ کا مداوا ہو جائے گا (یہ مضمون بھی اقبال اور رومی کے تصورات کا عکس ہے)۔

آگے آنے والی چند رباعیوں میں وطن سے ہجرت کا ذکر ہے۔ ان رباعیات سے پہلے ہم خیام کی ایک بڑی اہم رباعی درج کر رہے ہیں جس میں اس کے اپنے زمانے کی زندگی کی اقدار کا ذکر ہے اور شاید یہ اقدار بھی اس کی ہجرت کی ایک وجہ ہوں۔

III\\\ گویند کہ مرد را ہنر می باید یا نسبتِ عالیؔ پدر می باید
امروز چنیں شدہ ست در نوبت ما کیں ما ہمہ ہیچ نیست زر می باید
X-III

کہتے ہیں کہ آج کی دنیا میں اہل ہنر درکار ہیں یا پھر وہ جو عالی نسب ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے میں نہ ہنر کی قدر ہے اور نہ حسب ونسب کی۔ یہ سب قدریں پرانی ہو گئیں اور اب تو صرف پیسے کا ہر طرف راج ہے۔

تشریح: خیام کچھ ایسا عالی نسب تو (بظاہر) نہ تھا مگر اہلِ ہنر ضرور تھا۔ علم حکمت میں یہ حال تھا کہ سلجوق ننھے شہزادے سنجر کے سارے معالج جواب دے گئے تو خیام (عمر) کو بلایا گیا (اور شہزادے کو نئی زندگی ملی)۔ علم جبر و مقابلہ میں اس نے وہ کام کیا جو صدیوں بعد بھی ماہرین کی رہ نمائی کرتا رہا۔ علم ہیئت میں اپنی نظری اور علمی صلاحیتوں کی بنا پر وہ سلجوقی رصد گاہ کا افسر اعلیٰ بنا اور اس کے زمانے میں جو 'زصد' (جنتری یا کیلنڈر) تیار ہوئی وہ ہمارے موجودہ (رائج الوقت) کیلنڈر سے زیادہ صحیح تھی۔ یہی حال اس کا علم طبعیات اور فلسفے میں تھا۔ خیام کے قلم سے یہ رباعی اس کے دور کی صحیح عکاسی کرتی ہے۔ سلجوق حکومت کے بانی بہادر، باصلاحیت اور مردم شناس لوگ تھے جن کی بدولت آلِ سلجوق نے وسط ایشیا اور خراسان بورگ میں اپنا سکہ جمالیا۔ سنجر کا زمانہ ان کے دورِ عروج سے زوال کی سمت مراجعت اختیار کر گیا۔ اس میں علاوہ مختلف تحریکوں کے (جیسے اشاعرہ) خود والیِ وقت کے مزاج کو بڑا دخل رہا۔ اب ہنر کی جگہ خوشامد و چاپلوسی، علم کی جگہ لفاظی اور نسب کی جگہ جاگیرداری سے سند ہوتی تھی (بیسویں صدی میں ہم اور

آپ ہیے کا زائچہ خود ملاحظہ فرما سکتے ہیں)۔

XXXIV افکند بہ غربت فلک پیر مرا از دست نہ شد چارۂ تدبیر مرا
ہر کہ بچگونہ می برد شہر بہ شہر زنجیر کشاں شحنۂ تقدیر مرا
X-147

ظالم آسمان نے مجھے غریب الوطنی تک پہنچا دیا ہے اور میری کوئی تدبیر بھی اس وبال سے چھٹے
میں کارگر نہیں۔ دیکھو تو ذرا، کس طرح گردشِ فلک نے مجھے دربدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور کیا
ہے اور قضا و قدر کے کارندے مجھے اپنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے جابجا گھسیٹتے پھر رہے ہیں۔

تشریح: خیام کا زائچہ کہتا ہے کہ وہ مختلف ممالک کی سیاحت کرے گا، خود اس کے حالاتِ زندگی سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے مگر اس رباعی کا رنگ بتا رہا ہے کہ وہ اس سیر و سیاحت سے زیادہ خوش نہیں تھا اور اس کی ایک وجہ شاید یہ ہے کہ یہ دور اس پر مفلسی، ناداری اور غالباً کسمپرسی کا ہوگا۔

XXXV مسکیں تنِ من کہ در غریبی فرسود آوارہ ز خانماں نمیدارد سود
عمرم بگذشت و یک زماں شاد نبود تا عاقبتم اجل کجا خواہد بود
X-148

غریب الوطنی میں خستہ تن اور مفلوک الحال ہوں۔ وطن سے دوری میں کوئی بھی خوش نہیں رہ
سکتا۔ ایک عرصہ گزر گیا کہ میں ہر وقت بے چین اور مغموم رہتا ہوں کہ نہ جانے (بالآخر) موت کا
قاصد کب اور کہاں آئے گا۔

تشریح: پچھلی رباعی کا رنگ یہاں بھی موجود ہے مگر اب صرف غریب الوطنی، مفلسی اور بے خانماں ہونے کا ہی گلہ نہیں بلکہ اب مایوسی کا ایک عجیب رنگ ہے کہ خدا جانے، موت کب اور کہاں آئے گی۔ یہ رباعی ایک فقیہ کے قلم کی نہیں معلوم ہوتی بلکہ مایوسی کے ایک شکار کے دل کی پکار ہے۔
قرآن تو صاف کہتا ہے کہ انسان کو دو چیزوں کا علم نہیں:

۱۔ کل کوئی (جی) کیا (روزی) کمائے گا۔

۲۔ کس (ملک) مٹی میں اس کی خاک سمیٹ دی جائے گی یا کس جگہ اس کی موت واقع ہوگی۔

XXXVI من دامنِ زہد و توبہ طے خواہم کرد با موے سفید قصد می خواہم کرد
پیمانۂ عمر من بہ ہفتاد رسید ایں دم نکنم نشاط کے خواہم کرد
X-150

میں اب زہد و تقویٰ کے سارے ہی راستے بند کرنا چاہتا ہوں۔ اب سفید ریش میں مجھے صرف

وقت روزی دوستی ہی مطلوب ہے۔ میری عمر ستر سال کو پہنچی اور اگر اب میں (تھوڑی سی)
عیاشی نہ کروں تو آخر کب کروں گا۔

تشریح: اس رباعی میں خیام نے اپنی عمر ۷۰ سال (اور ۲۷ مطابق سنہ ہجری) بتائی ہے۔ رباعی سے تو یہ اندازہ نہیں ہو رہا کہ خیام نیشاپور واپس آگیا ہے یا ابھی غریب الوطنی کا شکار ہے۔ رباعی کا انداز اسے بے یار و مددگار بتاتا ہے (ورنہ پچھلی رباعیات ایسی بھی گزری ہیں جن میں عیاشی پورے جوش سے کی گئی ہے۔ عمر خیام کے مزار پر تاریخ وفات ۵۱۶ھ درج ہے اور اگر خیام کی پیدائش (سوامی جی کے حساب کے مطابق) کا سنہ ۱۰۴۸ء تسلیم کیا جائے تو یہ رباعی اس کے آخری سال دو سال کے عرصے کی ہے اور غالباً اس وقت تک نہ صرف وہ نیشاپور واپس آگیا ہے بلکہ گوشہ نشین بھی ہے۔ جو لوگ اس سے عمر کے آخری دن ملے ہیں ان کے مطابق خیام پُر امن، خاموش اور مصروفِ مطالعہ ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ عمر کے آخری ایام میں اس جہاں دیدہ عالم کو بالآخر وہ سکون نصیب ہو گیا تھا جس کے بعد منزل عدم دور نہیں معلوم ہوتی۔

XXXI به　زاں　نبود　کہ　یار　عزلت　سازم　　　چشم　از　بد　و　نیک　خلق　پیش　اندازم
تا　آخر　کار　خویش　معلوم　کنم　　　آنگہ　بحدیث　دیگراں　پردازم
X-152

اب تو میرے لیے ایک ہی راستہ ہے۔ گوشہ نشینی اختیار کروں اور دوسروں کے نیک و بد سے اس
وقت تک لاتعلق ہو جاؤں جب تک کہ اپنے آپ کو نہ پہچان لوں، تبھی ممکن ہے کہ دوسروں
کے متعلق بھی کچھ کہہ سکوں۔

تشریح: یہاں ایک بار پھر خیام گوشہ نشینی کا سبق دے رہا ہے مگر اس رباعی میں اداسی، بے کیفی، الزام تراشی نہیں بلکہ ایک صحیح عارفانہ رخ ہے۔ مشہور ہے: "جس نے خود کو (اپنے نفس کو) پہچان لیا اس نے گویا خدا کو پہچان لیا"۔ درویشی (قلندری) کی صحیح شان بھی یہی ہے کہ انسان دوسروں کے نیک و بد میں جھانکنے کی بجائے اپنا جائزہ لے اور بقول اقبال: "تلاشِ خود کنی جز او نیابی"۔ یہاں 'عزلت' سے مراد دنیوی فائدے نقصان، اقارب و احباب کے گلے شکوے، اچھے برے سے دور ہو کر اسرارِ حیات اور عبد و معبود کے تعلق پر غور کرنا ہے اور یہی راستہ ہمیشہ صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔

XXXVIII گر دل من دریں قفس تنگ آید از همرہی آب و گِلش ننگ آید
گفتم کہ مگر بشکنم ایں زنداں را پایم ز رکابِ شرع در جنگ آید
X-154

اس خاکی وجود میں میرا دل سخت تنگ ہے۔ اس وجود کے خاکی عناصر سے لب مجھے عار آتا ہے۔
بے اختیار جی چاہتا ہے کہ اپنے اس کالبدِ خاکی کو ریزہ ریزہ کر دوں مگر شریعت میرا ہاتھ روک
لیتی ہے۔

تشریح: یہاں غالباً پہلی مرتبہ خیام کی اوادی اس مرحلے پر پہنچی ہے کہ خودکشی کی طرف راغب ہے۔ شرع خودکشی کو حرام قرار دیتی ہے اور ایک فقیہ یہ بات بخوبی جانتا ہے اور اسی لیے زندگی سے بے زارگی کے باوجود موت کا رخ نہیں کرتا۔

یہ تو ہمیں اندازہ ہے کہ یہ رباعی بھی غالباً اس کے آخری زمانے کی ہے۔ اس وقت وہ کہاں ہے یہ معلوم نہیں۔ اگر وطن سے دور ہے تو غریب الوطنی اور کسمپرسی کا شکار ہے۔ اگر نیشاپور لوٹ آیا ہے تو ابھی اسے وہ سکونِ قلب میسر نہیں جس کا زندگی کے آخری ایام میں (اور خود اس کے زائچے کے مطابق) مختلف روایات سے اظہار ہوتا ہے۔

XXXIX در پائے اجل چو من سر افگندہ شوم از بیخِ امید عمر بر کندہ شوم
زنہار گِلم بجز صراحی مکنید باشد کہ ببوئے مے دمے زندہ شوم
X-168

جب موت مجھے اپنے دامن میں لے لے اور زندگی کا بے ثمر درخت جڑ سے اکھڑ جائے۔ کاش
میری مٹی سے (کوزہ گر) ساغر بنا دے۔ شاید اس کی خوشبو سے مجھے حیات نو مل جائے۔

تشریح: اس رباعی کے اگر عام معنی لیے جائیں تو شاعر کا مقصد یہ ہے کہ بعد از مرگ اس کی مٹی بھی کوزہ گری کے کام آئے اور جس مشروب سے اسے زندگی بھر پیار رہا ہے شاید اس کی بو خیام کو ایک نئی زندگی دے دے۔

XL. در وقتِ اجل چو کارم آلودہ کنند در بسترِ خاکم زِ نخ سادہ کنند
در خاکِ لحد چو خشت خواہند نہاد زنہار کہ اب و گِلش از بادہ کنند
X-166

جب میں مر جاؤں اور (احباب و اغیار) میری تجہیز و تکفین کی تیاری کریں، پھر اپنے ہاتھوں سے

میرا جسم خاک ہموار کریں اور پھر جب اوپر سے اینٹیں رکھی جائیں تو یاد رہے، صرف ایسی اینٹیں
ہوں جنھیں شراب میں گوندھ کر تیار کیا گیا ہو۔

تشریح: اس رباعی میں خیام اور شراب مترادف معلوم ہوتے ہیں۔ خیام کے کلام کی سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ نہ صرف وہ ہم عصر خیام ہیں بلکہ خیام کے معاندین بھی بہت سے تھے چنانچہ اس کے بعض معاصروں کا مذاق بھی اڑایا گیا ہے۔ مزید یہ کہ اس کی موت کے سو سال بعد تک بھی چند ہی رباعیات (عربی اور فارسی کی) ملتی ہیں اور آج ان کی تعداد ہزار سے تجاوز کر گئی ہے۔ رباعی کا مطلب واضح ہے۔ رہا یہ کہ یہ حقیقت امر ہے یا شاعری سو اس کا جواب ہم قارئین پر چھوڑتے ہیں۔

XII اے رفتہ و باز آمدہ و خر گشتہ — نامت ز میانِ مردماں گم گشتہ
ناخن ہمہ جمع آمدہ و سُم گشتہ — ریش از پسِ کون آمدہ و دُم گشتہ
X 126

اے، تم جو چلے گئے تھے اور پھر واپس آئے ہو اور خستہ حال ہو۔ اب تو یہاں تمھیں کوئی پہچانتا تک نہیں۔ ذرا اپنے ناخن تو دیکھو، اندر گھس کر بالکل سم جیسے ہو گئے ہیں اور تمھاری ریش دراز پیچھے مڑ کر دم بن گئی ہے۔

تشریح: یہاں لفظ 'خر' سا غر و مینا سے لیا گیا ہے اور باقی وہ تصویر ہے جو خیام نے پہلے بھی بنائی تھی۔ پچھلے واقعے میں تو ایک کاہل اور نا اہل استاد نے دوسرے جنم میں گدھے کا روپ دھار لیا تھا۔ یہاں وہ خود ایسی ہی حالت کو پہنچ گیا ہے۔ وطن واپس آیا ہے تو نہ کوئی قدرداں اور نہ کوئی خوش آمدید کہنے والا ہے۔ احباب اور اعزا میں سے شاید ہی کوئی ہو جو اس کی مزاج پرسی اور خیر طلبی کے لیے وہاں ہو۔ اب اس کی حالت بالکل اس گدھے کی سی ہے جسے بار برداری، چرنے یا پھر اکیلے بندھا رہنے سے زیادہ کچھ میسر نہیں۔ شاید اسی کے بعد وہ فلسفے اور شاعری میں ایسی محرومی سے مفر تلاش کر رہا تھا۔

XIII خیام کہ خیمہ ہائے حکمت می دوخت — در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراضِ اجل طنابِ عمرش ببرید — دلالِ قضا برایگانش بفروخت
X-167

خیام جس نے علم و حکمت کے خیموں کی پیوندکاری کی تھی اچانک غم عشق کی بھٹی میں گرا اور دیکھتے دیکھتے جل کر راکھ ہو گیا۔ قزاقِ اجل نے اس کی زندگی کے خیمے کی ساری رسیاں کاٹ دیں اور قضا و قدر کے کارندوں نے (اس کے علمی خزانوں کو) کوڑیوں کے مول بیچ دیا۔

تشریح: یہ بھی عمر کے آخری زمانے کی رباعی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب جبکہ وہ سرکاری (شاہی) مناصب سے ہٹ گیا تھا حیثیتِ عالم اس کی وقعت نہ تھی۔ جو کام کر چکا تھا اس کا قدرداں کوئی نہ تھا اور (جیسا کہ پچھلی رباعی میں اظہارِ تاسف ہے) دوست، احباب بھی نہ رہے تھے اور غالباً اسی کسمپرسی کی طرف اشارہ ہے کہ وہ غم واندوہ کی بھٹی میں جل کر راکھ ہو گیا تھا۔

اس رباعی کا آخری مصرعہ اور بالخصوص لفظ 'بر اینگش' خیام کے احساسات کی بہترین عکاسی کرتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں علم کی قدردانی کے لیے نہ صرف حلقۂ اہلِ علم کی ضرورت تھی بلکہ ایک سرپرست بھی ناگزیر تھا۔ پھر بھی یہ بات کہ وہ اپنے آخری دن بھی سکون سے مطالعے میں مصروف ہے اس بات کی غماز ہے کہ بالآخر وہ ان آزمائشوں سے خوش گزر گیا۔

خرابات اور مے کدہ:

عام طور پر یہ دونوں اصطلاحات مترادف کے طور پر استعمال ہوتی ہیں تاہم سوامی جی نے اپنے انگریزی ترجمے میں یہ دو جدا سرخیاں لگائی ہیں اور ہر سرخی کے تحت بالترتیب ۱۳۶ اور ۸۶ رباعیات نقل کی ہیں۔ سوامی جی کے خیال کے مطابق 'خرابات' درویشوں کی 'کھلی مجلس' ہے، اس میں صوفیا کے علاوہ دیگر (ہم خیال) حضرات کی شرکت بھی ممکن ہے۔ برخلاف اس کے 'مے کدہ' صوفیا کا 'خصوصی جلاس' (اجتماع) ہے۔ مزید برآں سوامی جی نے چند تذکرہ نگاروں کی خیام کی رباعیات کی تقسیم کے عنوانات اور ان کے تحت رباعیات کی تعداد بھی لکھی ہے۔

شراب، مے کدہ، عشق، حسن شعرا کے لیے ہمیشہ سے ہی ان کی شاعری کے محبوب عنوانات رہے ہیں۔ فارسی کی شاعری تو دور رہی، خود اردو شاعری میں برِ صغیر نے ایسے عظیم شعرا پیدا کیے جن کے کلام سے بچے بوڑھے سبھی لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان شعرا میں سے بعض نے شراب کو چھوا تک نہیں تاہم شاعری میں وہ اس موضوع پر بے باکانہ لکھتے رہے ہیں۔ بعض دوسرے نہ صرف لکھتے تھے بلکہ اس دخترِ رز سے خود بھی والہانہ لگاؤ رکھتے تھے۔ ہم نے خود ایسے شعرا کا کلام سنا ہے جو بڑے ہی شوقین مزاج تھے، بعد میں تائب ہو گئے تھے (اور اس سے ان کا اندازِ بیان بہت متاثر ہوا تھا)۔

خیام کے سلسلے میں یہ چند سطریں لکھنا ضروری سمجھی کہ بعض مغربی اور مشرقی تذکرہ نگاروں نے اسے "الحاد" تک محدود رکھا حالانکہ کہیں کہیں خیام نے بطور خاص شرابِ معرفت کے بارے میں رباعیات قلم بند کی ہیں۔ مثلاً:

از آتش ما دود کجا بود آنجا   در مایۂ ماسود کجا بود آنجا
آنکس کہ مرا نام خراباتی کرد   دراصل خرابات کجا بود آنجا

لفظ "شراب" کی صوفیانہ تشریح میں ہم وراشکوہ کا یہ قول بھی نقل کر چکے ہیں کہ حضرتِ آدم کے زمانے میں اس کا بیج بویا گیا اور شرفِ کائنات کے متوالے اس کے سیکڑوں جام پی کر ایک کیف بے خودی میں مست رہتے ہیں۔

خیام اور اس کی رباعیات سے متعلق یہاں مغربی مستشرق WHINFIELD کا ایک موازنہ نقل کریں گے۔ انھوں نے رباعیات کو فارسی لغوی ترتیب (ا ب ت) میں مرتب کیا ہے اور ان کا انگریزی ترجمہ بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں (اشاعت ۱۹۲۰ء):

"خیام کی رباعیات میں اکثر جگہ وہ سائنس کی محدودیت اور کائنات کے آغاز و انجام سے متعلق سوالات میں سائنس کی کوتاہی کا ذکر کرتے ہیں.... عمر پر مادہ پرستی کا الزام لگانا سراسر غلط ہے.... عمر مذہب کی بعض تاویلوں کے بے شک مخالف تھے۔ بنیادی طور پر وہ ایک اچھے مسلمان تھے..... ان کی زندگی علم اور خصوصاً فقہ کے مطالعے میں گزری تھی۔ انھوں نے اپنے وقت کے سائنسی علوم (ریاضی، ہیئت، فلسفہ، حکمت) کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا۔ تو پھر ایسے آدمی کو محض 'خمار' کا لقب دینا ظلم نہیں تو اور کیا ہے؟ (یہ الزام ان کی چند رباعیات کے سرسری مطالعے سے ان پر لگایا گیا ہے اور یہ رباعیات شراب اور معشوق پر لکھی گئی ہیں)۔ کہیں کہیں وہ اپنی رباعیات میں ایسی زبان اور محاورے استعمال کرتے ہیں جو صوفی تصورات کی اچھی تصویریں ہیں بالخصوص ایسی رباعیات جن سے بے اختیار جذب عرفان اور جزو کے کُل کی انتہائی قربت کا تصور سامنے آجاتا ہے"۔

شاید اسی بنا پر اس مغربی نقاد نے اپنی رباعیات کے مجموعے کی ترتیب کچھ یوں رکھی ہے:

خدا سے شکایت | اور خدا سے بغاوت

ثنا CARPE DIEM | صوفیانہ اور دینی

عاشقانہ | استہزا

نصائح اور متفرق

خیام کی رباعیات میں 'شراب' کے عنوان پر ایک اور مغربی مستشرق لکھتا ہے:

"حقیقی شراب ہمارے مروجہ معنوں کے علاوہ اور معنوں میں بھی استعمال ہوتی ہے اور یہ (حقیقی) شراب مروجہ شراب کے خلاف خبردار بھی کرتی ہے۔ روح پرور کوئی شے ہو یا پھر جس سے حواس صرف ایک سمت کی نشان دہی کریں یہ فرشتوں کی لائی ہوئی (شرابا طہورا) ہے"۔

اس مختصر تمہید کے بعد ہم "مے کدہ" والی رباعیات میں سے کچھ (مطلب اور تشریح کے ساتھ) یہاں درج کریں گے، باقی الفاظ اور اصطلاحات کی تاویل صوفیانہ ہو یا غیر صوفیانہ اس کی قیاس آرائی ہم ضرور کریں گے۔ باقی ہماری تاویل کو کبھی بھی حرفِ آخر نہ سمجھنا چاہیے۔ بعض رباعیات میں ہم سوامی جی کی صوفیانہ تاویل انگریزی میں پیش کریں گے۔

۱ رفتم بخرابات بایمان درست زنّار مغاں را بمیاں بستم چست
شاگرد خرابات ز بدنامیِ من رفتم بدر انگند و خرابات بشست

VIII-2

I went to the tavern door as some divine
With flowing gown and cowl and girdled fine
The Warden scanned my face and with disgust
He threw my luggage out and washed the shrine

یہاں سوامی جی نے قلندروں کی کھلی مجلس کا ایک نقشہ کھینچا ہے۔ ایک نہایت معتبر (اور دنیوی اعتبار سے بہت اچھے) شخص، زرق برق لباس میں خرابات میں داخل ہوئے۔ ان کا مرصع چغہ اور عصا ان کی معتبری کی گواہی دے رہے تھے۔ ناظم خرابات نے جب ان کا یہ حلیہ دیکھا تو اسے غصہ آیا۔ نہایت ہی بے دردی سے انھیں مع ساز و سامان خرابات سے نکال باہر کیا اور سارے خرابات کو پاک صاف کیا۔

یہاں خیام ایسے نام نہاد زاہدوں سے خبردار کرتا ہے۔ اسے وہ لوگ پسند ہیں جو بے ننگ و نام اور ساری ظاہری آرائشوں سے مبرا ہو کر صرف خدا کے تصور میں مگن ہیں۔ اس کی محفل میں 'خرقۂ سالوس' کی کوئی گنجائش نہیں۔

II تا مدرسہ و منارہ ویراں نشود — از کار قلندراں بساماں نشود
تا ایمان کفر و کفر ایماں نشود — یک بندہ حقیقتاً مسلماں نشود

VIII-4

یہاں خیام نے قلندروں کے اس بنیادی خیال کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قلندروں کا مسلک صرف خدا کی جستجو اور معرفت ہے اور اس طرح ان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں ہوتا (یا یوں کہیں کہ ان کا مذہب خدا رسی ہے)۔ مسجد اور مدارس جہاں شریعت کی تعلیم دی جاتی ہے وہیں بیشتر رواداری کی جگہ منافقت کا بیج بویا جاتا ہے، پھر اس میں بڑے چھوٹے فرقے ابھرنے لگتے ہیں۔ برِ صغیر میں لاکھوں مسلمان ایسے قلندروں کی وجہ سے آج بھی نظر آتے ہیں جو بقول اقبال :

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گل کوشند — ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

III اے وائے بر آں دل کہ دروں سوزے نیست — سودا زدۂ مہر دل افروزے نیست
روزیکہ تو بے بادہ بسر خواہی رفت — ضائع ترا ز آں روز ترا روزے نیست

VIII-8

یہ بھی خیام کی 'رندوں کی کھلی مجلس' (سوامی جی کی ترتیب کے مطابق) کی ایک رباعی ہے۔ اس رباعی کے پہلے مصرع میں 'سوز' کا لفظ قابلِ غور ہے۔ اس لفظ کو علاوہ اور شعرا کے علامہ اقبال نے اکثر جگہ باندھا ہے۔ مثلاً ایک جگہ وہ (حکیم) بو علی سینا اور جلال الدین رومی کے مقابل میں کہتے ہیں، "بو علی، تو اپنی حکمت اور فلسفے کی گتھیاں سلجھانے میں خود الجھ کر رہ گیا اور رومی نے بجائے 'غبارِ ناقہ' کے خود پردۂ محمل کو تھام لیا تاکہ 'اس ازلی معشوق کا دیدار نصیب ہو'"۔ اسی عنوان کے تحت وہ شعر اور حکمت کی یوں تفریق کرتے ہیں :

حق اگر سوزے ندارد حکمت است — شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

اور کہیں 'سوزِ دروں' سے ان کا دل روشن رہتا ہے۔

رباعی کے دوسرے مصرع کی ترتیب غالب کی یاد دلاتی ہے خصوصاً جب وہ فارسی سے اردو شاعری پر آئے تھے جیسے:

شمار سبحہ مرغوب بت مشکل پسند آیا — تماشائے بیک کف بردن صد دل پسند آیا

قلندروں (رندوں) کی خیام والی اس محفل میں ذکر الٰہی کا تواتر ہے۔ ہر قلندر اس مہر دل افروز کا عاشق ہے جس کی تابانی سے سارا جہان روشن ہے کیونکہ وہی تو در حقیقت زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے۔ تیسرے مصرع میں سوامی جی نے لفظ 'بادہ' شراب عشق کے مترادف لیا ہے۔

۱۷ پیوستہ خرابات ز رنداں خوش باد — در دامنِ زہد زاہداں آتش باد
آں دلقِ بصد پارہ و آں صوفِ کبود — افتادہ بہ زیرِ پائے دردے کش باد
VIII-10

اس رباعی میں خیام نے (شاید پہلی بار) یہ خواہش ظاہر کی ہے کہ (کیا ہی اچھا ہو اگر زاہد اپنے زہد و تقویٰ کی گرمی (اور دل سوزی) میں اس بات کا خیال رکھیں کہ اس سارے تقوے اور پارسائی کا مرکز 'ذاتِ کل' کا قرب (اور رضامندی) حاصل کرنا ہے۔ قلندروں کا ذکر اور ان کی فکر (خیام کے مطابق) کا واحد نقطۂ ارتکاز ذاتِ باری تک رسائی حاصل کرنا تو ہوتا ہی ہے۔

اس رباعی کا تیسرا مصرع غور طلب ہے۔ قلندروں کا لباس (دلقِ صد پارہ) تار تار ہوا ہے تو انھیں اس کی پروا نہیں۔ زاہد ستھرے نیلے لباس میں ذاتِ باری کے سامنے حاضر ہوتا ہے تو ہو۔ بس "حضوری" کی نیت اور کوشش ضروری ہے۔

وسط ایشیا (اور بالخصوص خراسان اور کاشان میں) نیلا رنگ خاص اہمیت رکھتا تھا۔ یہ نیلے رنگ میں کاشی کاری سمرقند کے عالی شان مزاروں (گنبدوں) سے لے کر برِ صغیر ہند میں جگہ جگہ ملے گی اور مغلیہ طرزِ زیبائش کا ایک اہم جز ہے (سمندر اور آسمان بھی آسمانی، لاجوردی رنگ سے ظاہر کیے جاتے ہیں جو غالباً وسعت اور عالی شان ہونے کی علامت ہیں)۔

۱۸ در دہر مرا شراب و شاہد ہوس است — نے چشم و دلم منتظر پیش و پس است
در دل نہ ز ہشیاری نہ مستی خبرے — مقصودِ من از ہر دو جہاں یک نفس است
VIII-14

رندوں کی اس مجلس کا نقطۂ ارتکاز نقاشِ ازل سے محبت اور بالآخر اس کا دیدار ہے۔ رند کے سارے ہوش و حواس دنیا کے نشیب و فراز، ماضی اور مستقبل کی فکروں سے آزاد، دوستوں کے شکوے، مہربانیاں اور دشمنوں کی طعنہ زنی سے بے نیاز ہیں۔ جذب سے گزر کر اب کسی ایسے موڑ پر پہنچے ہیں جہاں اپنی ہستی کا ادراک بھی نہیں رہا (اور سلوک کی منزل ابھی دور ہے)۔

غالب نے شراب کے متعلق یہ کہا تھا کہ "ایک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے" مگر عشق کو اقبال نے یہ بلند مقام دیا تھا:

عشق دمِ جبریل ، عشق دلِ مصطفیٰ عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام

اور عشق کے اسی مضراب سے تارِ حیات میں تغنّی ہے۔ اسی مضراب سے خیام کے رند نقشِ کل تک رسائی چاہتے ہیں۔

• اگلی پانچ رباعیات سوامی جی کے 'مے خانہ' والے حصے سے لی گئی ہیں۔ اسے سوامی جی رندوں کی خصوصی مجلس قرار دیتے ہیں۔ اس قسم کی کچھ رباعیات ہم نے پہلے بھی نقل کی ہیں جن کی تشریح عمومی اور عارفانہ مفہوم میں کی ہے۔

ا باز آ ، باز آ ، ہر آنچہ ہستی باز آ گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
این درگہ ما ، درگہ نومیدی نیست صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

IX-2

خیام کی یہ رباعی بہت مشہور ہے۔ قلندر جن کا کام بندے اور خدا کا رشتہ مضبوط کرنا ہے انھیں اس بات کی پروا نہیں کہ انسان کا مذہب کیا ہے اور وہ کتنا گناہ گار ہے (یہ کام انھوں نے محتسب پر چھوڑ دیا ہے)۔ انھیں اس بات پر یقین ہے کہ خالق رحمان اور رحیم ہے، اس کی بارگاہ میں داخلے کے لیے عجز اور ندامت کی ضرورت ہے۔ رندوں کی اس محدود مجلس میں وہ سارے انسانوں کی گویا نیابت کر رہے ہیں اور انھیں یہ پیغام دے رہے ہیں کہ مالک تو صرف تمھارے سچے دل سے اپنی طرف رجوع ہونے کا منتظر ہے۔ اسے تمھارے ہر حال اور ہر زمانے کی خبر ہے مگر وہ صرف اعتراف اور خلوص سے اپنی طرف توجہ چاہتا ہے، گناہ خود دھل جائیں گے۔

اا ما را ز خرابات خراب آوردند در مے کدہ بردند و شراب آوردند
مخمور کہ شراب . را کبابے باید دل ہا اہاں بردند و کباب آوردند

IX-6

یہاں عالمِ سکوت سے عالمِ وجود میں لائے جانے کا ذکر ہے۔ یہ قلندروں کی مجلس ہے اور یہاں وہی آسکتا ہے جو محبوب کے عشق میں خود کو کھو سکے۔ یہ شرابِ عشق صرف دل سوزی سے ہی حاصل ہو سکتی ہے اور اس دل سوزی کا بڑا مقصد دل کی پاکیزگی ہے تاکہ "قلندر" دنیا کی ہوا و ہوس سے پاک ہو جائے اور اب ذکر و فکر سے آہستہ آہستہ انوار اور تجلیات کی روشنی اس کے وجود میں اترنے لگتی ہے اور وہ ہر لمحہ اپنی منزل سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔

III آں بادہ کہ روئے عیش روشن دارد — ہموارہ بدست من نشیمن دارد
منگر تو بدیں کہ من چہ دارم در دست — آں بیں تو کہ او چہ دست بر من دارد
IX-18

یہ بھی رندوں کی مجلس کا ایک نمونہ ہے۔ ہر رند اپنے ذکر و فکر سے مالک تک پہنچنے اور اس سے فیض و عطا، جود و کرم کے ساغر کا آرزومند ہے اور جس قلندر کو بھی یہ عطیہ مل گیا وہ ازل تک کے لیے فیض یاب ہو گیا۔ یہاں خیام کہتا ہے کہ یہ مت دیکھو کہ میرے ہاتھ میں کیا ہے بلکہ یہ دیکھو کہ دیا کس نے ہے۔ دنیوی شراب کا جام چھلکتا بھی ہے اور جلد ہی نشہ کافور بھی ہو جاتا ہے۔ جو جامِ سے قلندر کے ہاتھ میں ہے وہ عیشِ دوام کا ضامن ہے۔

IV من ظاہرِ نیستی و ہستی دانم — من باطنِ ہر فراز و پستی دانم
با ایں ہمہ از دانشِ خود بیزارم — گز مرتبۂ ورائے مستی دانم
IX-25

یہاں خیام علم اور وجدان کی حقیقت سے بحث کر رہا ہے۔ ایک عالم اپنے حواسِ خمسہ، مشاہدے اور گزرے ہوئے فلسفیوں کی اجتماعی علمی کاوشوں کی بنا پر آئندہ کے لیے قیاس آرائی کر سکتا ہے۔ ایک زاہد اپنے تقویٰ اور عبادت سے ہدایت کا راستہ تلاش کر سکتا ہے۔ ایک قلندر اپنے وجدان اور علم لدنی کے وسیلے سے حقائق کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ خیام کو علم اور فلسفے کی حدود کا اندازہ ہے اور اسی لیے وہ اپنی عقل و خرد سے بیزار اور مایوس ہے۔ علامہ اقبال نے عقل (خرد)، عشق (دل) کے مضامین کو اکثر جگہ نظم کیا ہے۔ خرد کو وہ چراغِ رہ گزر قرار دیتے ہیں اور دل کو جذبِ دروں کی روشنی کا مخزن کہتے ہیں۔

V آں روز کہ ایں گنبدِ مینا بستند — ویں نقطہ چو بر میانِ جوزہ بستند
تا روزِ ازل بسانِ آتش ہر شمع — عشقت بجز او رشتہ بر ما بستند
IX-34

اس رباعی میں کارکنانِ قضا و قدر کا ذکر ہے جنھوں نے خیام کو پیکر ازل سے نوری رشتوں (کرنوں) کے ذریعے پیوست کر رکھا ہے۔ پہلے آسمان کے نیلے گنبد نے زمین پر اپنا تسلط جمالیا، پھر سارے ستارے اور برج سماوی نے اپنے اپنے مقامات متعین کر لیے اور زمین پر زندگی کا ظہور ہوا۔ اس لمحے خیام کی قسمت میں یہ لازوال رشتہ لکھ دیا گیا۔

برج جوزہ (GEMINI) آسمانی ستاروں کا ایک برج ہے جو اعتدالین (برج ستمبر) اور انقلابین (جون، دسمبر) کے درمیان واقع ہے۔ سورج اپنی سالانہ گردش میں (جو فی الحقیقت زمین کی سالانہ گردش ہے) بارہ برجوں (حمل، سرطان...... عقرب، دلو، حوت) سے گزرتا ہے اور ماہرینِ نجوم انسان کی پیدائش کے وقت سورج اور سیاروں کے مقامات دیکھ کر انسان کی زندگی کا زائچہ بناتے ہیں۔ خیام کی پیدائش کے وقت برج جوزہ موثر مقام پر تھا (جس کا ذکر اس کی 'زندگی' والے باب میں آچکا ہے)۔

یہاں بعض الفاظ اور تلمیحات قابلِ ذکر ہیں۔ نوری کرنوں والی تمثیل قرآن کریم میں اللہ کے متعلق ایک تفصیلی تشبیہ کی نشاندہی کرتی ہے (آیۂ مبارکہ یوں شروع ہوتی ہے: اللہ نور السمٰوٰت والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھامصباح .... یھدی اللہ لنورہ من یشاء[۳۶])۔ لفظ 'سماں' قدیم اردو شاعری میں مستعمل تھا۔ لفظ 'غبار' کرۂ ارضی ہے جو ستاروں کے مقابلے میں نقطے برابر ہی ہے۔

مناجات:

ان رباعیات میں خیام انسان اور خدا، نیکی و بدی، حکمت و جاہلیت اور دنیا میں انسان کو لبھانے والی چیزیں اور ان پر پابندیوں کے متعلق اپنے خاص انداز میں بحث کرتا ہے۔ ہم نے یہاں مناجات کی چند رباعیات منتخب کی ہیں جن سے اس کے خیالات کا اچھا اندازہ ہو سکتا ہے۔

۱ در راہ تو تا اسپ خرد تاختہ ایم ‏ ‏ در منزل وزو آشیاں ساختہ ایم
قصہ چہ کنم کہ باب نشناختہ ایم ‏ ‏ با عیش و طرب و مے نہ پرداختہ ایم
XI-1

میں نے تیری معرفت کی راہ میں اپنی عقل کے گھوڑے دوڑائے تو اندازہ ہوا کہ یہ جو پائے تو صرف چوروں اور رہزنوں کی گھات کے شناور ہیں۔ عمر تمام ہونے کو آئی، عیش و عشرت میں ایک پل نہیں گزارا، پھر بھی تیرے در تک نہ پہنچ سکا (اور ہر بار مایوس لوٹا)۔

تشریح: یہ رباعی شیخ سعدی کی ایک کہانی یاد دلاتی ہے جس میں ایک وزیر نے چوروں میں سے ایک نوجوان پر رحم کھا کر بادشاہ سے اس کی سفارش کی تھی اور یہ گزارش بھی کی تھی کہ میں اسے اخلاق و ادب، تعلیم و ہنر سے آراستہ کروں گا۔ بادشاہ اس بات پر راضی تو نہ تھا تاہم اس خیال سے کہ معمر وزیر بے اولاد ہے اسے اجازت دے دی تھی۔ بلآخر اسی لڑکے نے (اور امیروں کے اوباش لڑکوں کے ساتھ مل کر) پہلے وزیر اور اس کی بیوی کو قتل کیا اور پھر سارا مال و اسباب لے کر واپس اپنے چوروں کے اڈے پر پہنچ گیا۔ یہاں خیام کے ساتھی خرد اور حواس خمسہ ہیں جو اس کے لیے دنیا میں تو کام آسکتے ہیں پر معرفت کے راستے میں ان کے چراغ گل ہو جاتے ہیں۔

سوامی جی نے آخری مصرع کے معنی کچھ یوں لیے ہیں: "(میں تو عقل سے معرفت کی گتھیاں سلجھانے میں ناکام رہا مگر) مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ تیرے دروازے انھی قلندروں پر کھلتے ہیں جو عاجزی اور انکساری سے تیری حمد و ثنا کے گیت گاتے ہیں"۔ اس طرح سوامی جی اس رباعی کو مناجات کے صحیح مفہوم پر لے آتے ہیں۔

۱۱ یا رب، من اگر گناہ بے حد کردم — بر جان و جوانیِ و تنِ خود کردم
چوں بر کرمت وثوقِ کلی دارم — برگشتم و توبہ کردم و بد کردم (۱۰۱)

مالک، اگر میں نے (بے شمار) گناہ کیے ہیں تو خود اپنی جوانی ہی تو برباد کی ہے۔ چونکہ مجھے تیری رحمت اور مغفرت پر مکمل بھروسا ہے اس لیے ہر بار جب میں نے توبہ کی تو اس توبہ سے منحرف ہو گیا اور پھر گناہوں میں ملوث ہو گیا۔

تشریح: رباعی کا مطلب واضح ہے۔ تہذیب انسانی کا مطالعہ کریں تو اندازہ ہو گا کہ ہر دین میں اچھائی اور برائی کا ایک (اپنا جداگانہ) تصور موجود ہے۔ پھر شیطان اور شیطانی طاقتوں کا بھی (مختلف انداز میں) ذکر آتا ہے۔ وسط ایشیا کے مانی مذہب کے مطابق ہم نوری نقاط ہیں، دنیا میں سفلی سطحوں سے ابھر کر شیطانی طاقتیں ہمیں سیاہ کر دیتی ہیں تاہم ریاضت سے پھر تجلی آجاتی ہے اور ہم نور میں ڈھل کر افلاک کی طرف چلے جاتے ہیں۔ اس رباعی کا یہ تصور کہ خالق سے ہر گناہ کی (سوائے شرک کے) مغفرت کی امید ہے کچھ نیا نہیں (مثلاً "صد بار اگر توبہ شکستی باز آ")۔ خیام کی بات شاعرانہ تعلّی سے کہتا ہے۔

۱۱ در عشقِ تو صد گونہ ملامت بکشم   ور بشکنم ایں عہد ندامت بکشم
گر عمر وفا کند جفاہائے ترا   بارے کم ازاں کہ تا قیامت بکشم
XI-4

بلکہ اگر تیرے عشق میں (میں) ہزاروں تکلیفیں اٹھاتا ہوں تو بھی یہ ممکن نہیں کہ یہ رشتہ ترک کر دوں اور بے وفائی کی ندامت اٹھاؤں۔ اگر میری عمر نے وفا کی تو میں تیرے عشق میں ثابت قدم رہوں گا۔ یہ اس سے بہتر رہے گا کہ تجھ سے جدائی کا داغ تا قیامت مجھے جلاتا رہے۔

تشریح: یہ رباعی عشقِ حقیقی سے لبریز ہے۔ خدا کے چند بندوں نے ہر ملک اور ہر زمانے میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں مگر راہِ راست سے نہ ہٹے۔ حضرت ایوبؑ کی ایک مثال ہی کافی ہے جن سے ایک ایک کر کے ہر نعمت اور ہر آرام چھٹ گیا پھر بھی آخری لمحے تک شکر ہی ادا کرتے رہے۔ جن لوگوں نے صوفیا، اولیا اللہ اور قلندروں کی زندگیوں کے حالات کا مطالعہ کیا ہے ان کے لیے یہ بات سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ دنیا اور دنیا کی ساری رنگینیوں میں رہ کر بھی قلندر اپنے دل کے صیقل کو نہیں بھول سکتا اور اس کوشش میں اسے سوائے تکالیف، دشنام طرازی اور استہزا کے کچھ حاصل نہیں ہوتا مگر آہستہ آہستہ جب دل صیقل ہونا شروع ہوتا ہے تو وہ خود ان دنیوی تکالیف سے لاتعلق ہوتا جاتا ہے۔

خیام نے یہاں "عہد شکنی" کا (دوسرے مصرع میں) ذکر کیا ہے۔ خالقِ کائنات نے انسان کو دنیا میں بھیجنے سے پہلے ارواح سے عہد لیا تھا اور ارواح کا جواب تھا کہ بے شک ہم اس (عہد کی پابندی) کے گواہ ہیں۔ اس کو قرآن کریم میں دہرایا بھی گیا ہے۔

۱۲ در خوابِ عدم خفتہ بُدم گنگ خبر   دارد جہاں دور جہاں شور انگیز
واکنون کہ بفرمان تو ام حیرانم   القصہ چناں بود کہ کج دارد مریز
XI-5

میں عدم کی آغوش میں محو خواب تھا۔ تم نے بلا کر اٹھا دیا اور پھر مجھے اس جہان میں لا اتارا جہاں ہنگاموں کے سوا کچھ نہیں۔ اور اب میں تیرے اس حکم پر حیران ہوں کہ زندگی یوں گزار کہ ان سارے ہنگاموں میں رہ (تماشا دیکھ) مگر خود کو اس میں آلودہ نہ کر (اپنا جام نہ چھلکا) بھی ہو پر اس کی شراب چھلکنے نہ پائے گا۔

تشریح: یہ رباعی بھی خیام نے دین کے ایک پہلو کی رہنمائی پر موزوں کی ہے۔ اگر اسے تقویٰ کے تصور سے منسلک کیا جائے تو تصور یہ ہے کہ خاردار جھاڑیوں سے بے شک گزرو پر دامن (چادر)

بھی طرح سمیٹ لو۔ ایک اور جگہ قرآن کریم دنیا کی تصویر کشی یوں کرتا ہے کہ دنیا لہو ولعب (رنگینی)، زینت، اولاد و اموال کی کثرت پر فخر کا دوسرا نام ہے پر ہمارا محبوب بندہ وہ ہے جو اس ساری رنگینی میں رہ کر بھی ہمیں (ہمارے احکام کو) نہ بھولے۔ یہی مضمون اس شعر میں دوسرے انداز سے ہے:

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہ ای
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

۷ در بادیۂ عشق ہی رقم تیز
دیدم دو ہزار زنگیان خوں ریز
ہر یک بسر خشم مرا می گفتند
جامے کہ بدست تست کج دارو مریز

XI-8

میں نہایت تیزی (اور جاں فشانی) سے تیرے عشق کی بادیہ پیمائی میں مصروف تھا کیا دیکھتا ہوں کہ دو ہزار حبشی غلام (جن کی آنکھوں سے خون ٹپک رہا تھا) خشمناک نگاہوں سے مجھے گھور رہے ہیں اور خبردار کر رہے ہیں کہ تیرے ہاتھ میں جو جام (مے) ہے ٹیڑھا ہو پر ہرگز اس سے شراب چھلکنے نہ پائے

تشریح: پچھلی رباعی کی طرح یہاں بھی زور تقویٰ پر ہے۔ خونی حبشی غلام اور ان کی تلواریں غالباً شریعت اور اس کے قوانین ہیں جن کی پابندی انسان کو کج روی سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ جام سے غالباً زندگی ہے جو ہر قسم کے ولولوں سے لب ریز ہے۔ اس کی کجی شیطان کے بھٹکانے والے (مگر دل لبھانے والے) اعمال ہیں اور انسان کی آزمائش اسی میں ہے کہ وہ ان فتنوں کی طرف کتنا جھکتا ہے یا ان سے کس حد تک باز رہتا ہے۔ وسط ایشیا میں (بالخصوص قرون وسطی میں) حبشی غلام (اور باندیاں) درباروں، محلات اور حرم میں ہزاروں کی تعداد میں ہوتے تھے۔ اور وسط ایشیا میں یہ بھی دستور تھا کہ مہمان کو لب ریز جام پیش کیا جائے تو چھلکنے نہ پائے (اس کے لیے خواصوں کو بطور خاص تربیت دی جاتی تھی)۔

اے آنکہ پدید گشتم از قدرت تو
پروردہ شدم نیاز - از نعمت تو
صد سال بامتحاں گناہ خواہم کرد
یا جرم منش بیش یا رحمت تو

XI-12

اے وہ کہ جس کی قدرت کاملہ سے میں عدم سے وجود میں آیا اور جس کی بے شمار مہربانیوں کے طفیل اس دنیا میں پھولا پھلا، سو سال (اپنی عمر کے) گناہوں میں اس آزمائش میں گزارے ہیں کہ یہ دیکھوں کہ میرے گناہ زیادہ بھاری ہیں یا تیری رحمت کاملہ زیادہ (آغوش پرور) ہے۔

تشریح: یہ رباعی نہایت لطیف ہے۔ خدا نے بندوں (اور ساری کائنات) کو پیدا کیا۔ ان کو ہر قسم کی نعمتوں سے سرفراز کیا، اچھے برے کی ہدایت ان کی گھٹی میں ڈال دی اور ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دیا کہ میں غفور الرحیم ہوں۔ خیام بڑے ناز سے اسی نعمت (رحمتِ تامہ) پر تکیہ کرتا ہے، گناہ گار ہے مگر اسے یقینِ کامل ہے کہ بلاآخر اس کی مغفرت خیام جیسے گناہ گار کو بھی بخش دے گی۔

VII فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ ہم لقمۂ حرام و ہم نفس آلودہ
فرمودۂ ناکردہ سیاہ رویم کرد فریاد ز کردہائے نافرمودہ
XI-17

افسوس، صد افسوس کہ میری تمام عمر رائیگاں گزری۔ جو لقمہ کھایا وہ بھی حرام تھا اور جو کام کیا وہ بھی نفس (امارہ) کی تحریک پر کیا۔ جن باتوں سے منع کیا گیا تھا انھیں میں مشغول رہا اور اپنا منھ کالا کیا اور اب اپنی سیاہ کاری اور نافرمانی پر افسوس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

تشریح: یہاں خیام ایک سیدھے سادے مسلمان (انسان) کے روپ میں نظر آتا ہے۔ لہو لعب اور رنگینیوں میں جوانی گزری، جو رزق کھایا وہ بھی اللہ کو نہیں بلکہ لوگوں کو خوش کر کے ملا، نفس جس پر قابو رکھنے کا بطورِ خاص حکم ہے اسے کھلے بندوں چھوڑ دیا (اور اس طرح روح کو اور جکڑ دیا)۔ یہ نہ سوچا کہ روح یکسر آسمانی وجود رکھتی ہے اور اب جبکہ موت قریب ہے اپنے ہاتھوں اپنی تباہی، بد بختی اور سیاہ روئی پر تاسف کے سوا چارہ نہیں کہ میں نے خود پر دو ظلم کیے: جن احکام کی پابندی کرنی تھی ان سے گریز کیا اور جس راستے سے روکا گیا تھا تمام عمر اسی کی جادہ پیمائی میں گزار دی۔

VIII با نفس ہمیشہ در نبردم چہ کنم وز کردۂ خویشتن بدردم چہ کنم
گیرم کہ ز من در گزرانی ز کرم زیں شرم کہ دیدی کہ چہ کردم چہ کنم
XI-14

میں آخر کروں تو کیا؟ اپنے نفس (اور نفسانی خواہشوں) پر قابو نہیں پا سکا اور (اس کے نتیجے میں) جو کچھ بھی کرتا ہوں اس سے سخت پشیمانی ہوتی ہے۔ بے شک، مجھے یقین ہے کہ تو اپنے لطف و کرم سے مجھے معاف کر دے گا مگر مجھے اس بات کا غم کھائے جاتا ہے کہ میری یہ ساری بے راہ روی تیری نظروں کے سامنے ہو رہی ہے۔

تشریح: اس رباعی میں مضمون بڑی حد تک پچھلی رباعی کا ہے مگر ایک نمایاں فرق کے ساتھ یہاں خیام ایک (معصوم) بچے کے روپ میں ہے۔ سارے ہی بچے چھوٹی بڑی نافرمانیاں کرتے ہیں۔ انھیں

نافرمانی کی کچھ اتنی پروا نہیں ہوتی۔ ہاں ہوا اور یہ ہوتا ہے کہ کوئی (ہوا) ایسا کرتا دیکھ نہ لے۔ دوسرا بڑا فرق یہ ہے کہ یہاں خیام کو اپنے ربِ کریم کی مغفرت پر پورا پورا بھروسا ہے۔

IX مالک بتو در گرفتم ہذیرم   در سایۂ لطف لایزالی گیرم
کس را گزرا ز چارۂ تقدیر تو نیست   تقدیر تو کردہ بجز تدبیرم
XI-23

مالک، میں نے بس تیرا ہی در پکڑا ہے۔ میرا ہاتھ تھام لے اور مجھے اپنے بے پایاں لطف و کرم کے سائے میں لے لے۔ یہ کسی کی مجال نہیں کہ اپنے دائرۂ تقدیر سے باہر نکل سکے۔ میری تقدیر بے شک تو نے بنائی ہے، اب میری حالی کی کوئی تدبیر بھی کر۔

تشریح: یہ رباعی بھی خدا سے رحم و کرم کی ایک التجا ہے۔ یہاں تقدیر کے نوشتے کا بھی ذکر ہے کہ بدل تو کوئی نہیں سکتا مگر خالقِ عالم سے یہ دعا کر سکتا ہے کہ وہ بہتری کی اپنے لطف و کرم سے کوئی صورت نکالے۔ کیا تقدیر بدل سکتی ہے؟ علامہ اقبال نے جگہ جگہ اس کا ذکر کیا ہے۔ کہیں یہ ہے کہ اپنی خودی اتنی بلند کر کہ خالق تیری تقدیر تجھ سے کہہ کر سنوارے، کہیں یہ کہ نباتات و جمادات کی بات اور ہے، مومن تقدیر کا نہیں احکامِ الٰہی کا پابند ہوتا ہے، کہیں نگاہِ مردِ مومن سے تقدیر سنور جاتی ہے۔ یہاں خیام خدا سے تقدیر سنوارنے کی التجا کر رہا ہے۔

X گر من گنہ روئے زمیں کردستم   عفو تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم   عاجز ترازیں مخواہ کاکنوں ہستم
XI-24

مالک، میرے گناہوں نے تو زمین تک کا منہ کالا کر دیا ہے، پھر بھی تیرے لطف و کرم سے امید ہے کہ تو میری دست گیری کرے گا (اور مجھے معاف کر دے گا)۔ تیرا فرمان ہے کہ عاجزوں اور محتاجوں کی دست گیری کرتے ہیں تو آ، میں آج جتنا عاجز اور بے یار و مددگار ہوں اتنا تو کبھی نہ تھا۔

تشریح: یہ مضمون خیام نے پہلے بھی رقم کیا ہے، یہ اور شعرا نے بھی باندھا ہے۔ مثلاً:

ہر چیز مسبب سبب سے مانگو   منت سے، سماجت سے، ادب سے مانگو
کیوں غیر کے آگے ہاتھ پھیلاتے ہو؟   بندے ہو اگر رب کے تو رب سے مانگو

(امجد حیدر آبادی)

عاجزی سے دعا در حقیقت اکثر ادیان کا بنیادی جز ہے اور رکوع و سجود، ہاتھ باندھ کر مانگنا (یا ہاتھ جوڑ کر

مانگنا) عجز کی علامتیں ہیں۔ بڑے بڑے رہبر، رسول اور پیغمبر دین کی دعوت اور لوگوں کی کھلم کھلا عداوت سے تنگ آکر بالآخر پکار اٹھے تھے، "خداوندا، تیری مدد کہاں ہے؟" تو جواب ملتا تھا کہ بس قریب ہی ہے۔

XI در راہ کرم کوہ گناہے بخشند صد گونہ گناہ را بآہے بخشند
آنجا کہ عنایت الٰہی باشد صد مجرم را بیک نگاہے بخشند

XI-27

میرے مالک، تیرے کرم کا تو یہ حال ہے کہ تنکے جتنا نیک عمل ہے تو پہاڑ جتنا ثواب عطا ہوتا ہے،
تیرا بندہ ایک آہ بھی کرے، تو اس کے ہزاروں گناہ دھل جاتے ہیں۔ جب (میرے) مالک کی
عنایت جوش میں آئے تو پلک جھپکنے میں بے شمار لوگوں کی بخشش ہو جاتی ہے۔

تشریح: یہاں دو تین باتیں قابلِ غور ہیں۔ پہلی بات یہ کہ گناہ و ثواب کی میزان اور اوزان کا ہمیں قطعی علم نہیں، سارے معاملات انسان کی نیت پر منحصر ہیں اور اسی وجہ سے بندہ اعمال کا صحیح حساب کتاب نہیں کر سکتا[۹۲]۔ دوسری بات یہ کہ خالقِ عالم (جس کی بندے سے محبت ہزار ماؤں سے زیادہ ہے) بغیر کسی حساب کتاب کے بھی بخشش کر سکتا ہے اور تیسری سب سے بڑی بات بندے کا عجز اور اس کی آہ و زاری ہے جس سے شیطان بھی پناہ مانگتا ہے[۹۳]۔ خالق چاہتا ہے کہ بندہ اسی سے ہر بات میں رجوع کرے۔ ہمیں صبر و شکر کے مقام بھی سکھائے گئے ہیں اور حضرتِ آدم کے واقعے سے توبہ کا مقام بھی بتایا گیا ہے۔

XII یا رب، چو شنوایم 'سمعنا' گوییم فرمان ترا بجاں 'اطعنا' گوییم
بر من تو بفضل اگر 'غفرنا' گوئی ما آییم و 'ربنا ظلمنا' گوییم

XI-33

مالک، تو جب بھی ہمیں پکارے گا جواب ملے گا "حاضر ہیں (اور سن لیا)" اور تیرا ہر حکم دل و جان
سے بجالانے کو تیار ہیں۔ جب تو اپنے فضل و کرم سے کہے گا، "جا، تجھے بخش دیا" میں حاضر ہو کر
اعتراف کروں گا کہ بے شک میں خطاوار تھا۔

تشریح: ہمیں اس دعا کی تعلیم دی گئی ہے: "مالک، ہم نے اپنی جانوں پر بڑا ظلم کیا ہے اور اگر تو ہماری مغفرت نہ فرمائے اور ہم پر رحم نہ کرے تو بے شک ہمیں خسارے والوں میں ہوں گے" اور یہ بھی کہ "مالک، ہم نے تیرا فرمان سن لیا اور اس کی فرماں برداری کا عہد کیا، ہمیں بخش دے کہ ہمیں تیری ہی طرف لوٹ کر آنا ہے"۔ یہاں خیام نے مالک کی مغفرت (کے اعلان) کا پہلے ذکر کیا ہے اور پھر ظلمنا کا لفظ آیا ہے۔ غالباً مقصد یہ ہے کہ خدا چونکہ عالم الغیب والشہادہ ہے اس لیے مغفرت کا پہلے ذکر ہے۔

ساتھ ہی یہ بات ہے کہ بندے کو ہر صورت میں نافرمانیوں پر اقبالِ جرم کرنا چاہیے۔

XIII در ہر سحرے با تو ہمیں گویم راز بر درگہ تو ہمیں کنم عجز و نیاز
بے منتِ بندگانت اے بندہ نواز کار من بے چارۂ سرگشتہ بساز
XI-29

ہر صبح (وقتِ سحر) مالک، میں تیری بارگاہ میں (تنہا) خاموشی سے حاضر ہو کر تجھ سے عجز اور منت و زاری سے (اپنے گناہوں کی معافی مانگتا ہوں اور) التجا کرتا ہوں کہ مجھے کسی اور کا محتاج نہ بنا تو ہی مجھ جیسے گمراہ اور بگڑے ہوئے کے کام سنوار سکتا ہے۔

تشریح: یہ رباعی انسانیت کی ایک اعلیٰ منزل کی نشاندہی کرتی ہے کہ ہر روز ہم بارگاہِ خداوندی میں حاضری دے کر دعا کرتے ہیں کہ "ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے (ہر معاملے میں) مدد چاہتے ہیں" اور عشا میں تو یہ بھی پڑھتے ہیں کہ "اے اللہ، ہم تجھی سے مدد چاہتے ہیں، مغفرت کے طلب گار ہیں، تجھ پر ہمارا ایمان ہے اور تجھی پر ہم توکل کرتے ہیں"۔ خیام یہاں انسان اور خدا کے درمیان کسی تیسرے کا دخل نہیں چاہتا (شافعِ محشر کا معاملہ جدا ہے)۔ آج ہزار سال بعد بھی لاکھوں اپنے آپ کو پیر طریقت، رہ نمائے حقیقت اور امامِ وقت کہلوانے پر خوش بھی ہوتے ہیں (اور بعض تو اس پر فتویٰ تک صادر کرنے کو تیار ہیں)۔ ایسے بندگان سے ہٹ کر خیام واحد بندہ نواز مالک اور قادرِ مطلق سے غفرنا کی خوش خبری کا ملتجی ہے۔

خیام کی شاعری میں تنوع کا ایک سرسری جائزہ: ہم نے پچھلے صفحوں پر مختلف عنوانات کے تحت منتخب رباعیاں آپ کے سامنے پیش کی ہیں۔ خیام کے مختلف نسخوں میں رباعیات کی تعداد کوئی سو پچاس سے لے کر ہزار سے بھی زیادہ ہے۔ خیام کے مختلف نقادوں نے ان رباعیات کی بنا پر خیام کی شاعری سے بحث کی ہے۔ ہمارے ذہن میں پہلا سوال یہ ابھرتا ہے کہ آیا یہ سبھی خیام کی ہیں یا پھر کچھ خیام کی، کچھ اس کے ہم عصر اور ہم لقب خیام کی اور کچھ دوسروں کی ہیں۔ ان رباعیات کی بنیاد پر خیام پر رائے زنی اس لیے دشوار ہے کہ کہیں وہ رندوں کی محفل کا "اندر" نظر آتا ہے، کہیں فلسفی کے روپ میں دکھائی دیتا ہے، کہیں ہندسہ اور علمِ ہیئت کا ماہر نظر آتا ہے، کہیں سچا دوست اور کھلا دشمن، کبھی وہ نہایت ہی قانع اور صبر و شکر کا پیکر ہے تو کہیں سماج اور زمانے کو کوستا ہے کہ آج کل تو دنیا کا یہ حال ہے کہ

"مرتی بیارد و مرتبہ نخور"۔ اس کو شکوہ ہے تو پھر اپنی ذات سے بھی، تقدیر سے بھی، لوگوں سے بھی اور حالات سے بھی، کہیں بے زار ہو کر کہتا ہے: "ایک گائے (پروین) آسمان میں ہے، دوسری زمین کو تھامے ہوئے اور ان دونوں کے بیچ میں کچھ گدھے چر رہے ہیں"۔ کہیں روزہ اور رمضان کی حرمت مدِّ نظر ہے تو کہیں یہ بھی ہے کہ "لوگ کہتے ہیں کہ شعبان اور رجب خدا کے خاص مہینے ہیں (روزے اور عبادت کے لیے) تو پھر میں رمضان کو اپنا خاص مہینہ (مے خوری کے لیے) بناؤں گا"۔ مزہ تو یہ ہے کہ جب رمضان کی حرمت ذہن میں آتی ہے تو دعا کرتے ہیں:

اے بارِ خدائی خلق را غافل ساز چندانکہ گماں کنند شوال آمد

اے خدا، لوگوں پر ایسی غفلت طاری کر کہ وہ اس ماہ کو ماہِ شوال سمجھیں۔

کہیں اور زیادہ ہوا الہوسی طاری ہوتی ہے تو ایک اور ترکیب سوجھتی ہے:

در آخرِ شعباں خورم چنداں مے کاندرِ رمضان مست باشم تا عید

... تو پھر آخرِ شعبان اتنی مے خوری کروں گا کہ اسی نشے میں ماہِ رمضان گزر جائے۔

پھر اسی موضوع کے علاوہ خیام کی رباعیات میں اکثر جگہ اس کی فلکیات میں مہارت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جیسے: "سورج مرکز ہے اور سبھی کچھ اس کے اطراف گردش کر رہے ہیں اور یہ اوپر نیچے، اندر باہر جیسی اصطلاحات محض مہمل فضول ہیں۔

خیام کی رباعیات کا ایک وسیع میدان "ایمان" اور "کفر" پر محیط ہے۔ وہ بے شک سچے اسلامی عقائد رکھتا ہے (اس کی کوتاہیوں سے قطعِ نظر) مگر وہ نمود و نمائش، رسمی زہد و تقویٰ، خوشامد و چاپلوسی اور خود پرستی سے متنفر ہے (شاید اسی وجہ سے وہ اپنی ذکاوت اور علمی صلاحیت کی بدولت مختلف درباروں میں اعلیٰ عہدوں پر پہنچا مگر درباداری نہ کرنے سے بالآخر کنجِ عزلت میں گوشہ نشین ہو گیا)۔ خدا کے حضور بھی وہ بے دلی سے حاضری نہیں دے سکتا۔ علامہ اقبال نے کہا ہے:

نماز بے حضور از من نمی آید نمی آید دلے آوردہ ام دیگر ازیں کافر چہ می خواہی

اس مضمون کو خیام نے بھی کئی جگہ باندھا ہے کہ حضور کے بغیر عبادت رائیگاں ہے۔ خدا اور اس کی عالم گیر رحمت پر اس کا یقین پختہ ہے۔ وہ رباعی جو ہم نے خیام کی ماں کے خواب سے نقل کی ہے جس میں ماں

خیام کو خوش حال دیکھ کر کہتی ہے کہ میں تو تیرے لیے بڑی دعائیں کرتی تھی اور خیام بگڑ کر جواب دیتا ہے کہ اس معاملے میں تیری اتالیقی کی ضرورت نہیں۔ یا پھر وہ دعا کہ بس تیری رحمت کا امیدوار ہوں کیونکہ (اور چاہے کتنے ہی گناہ کیے ہوں) میں نے کبھی شرک نہیں کیا۔ اس کی 'مناجات' والی رباعی اس کی روح کی تڑپ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ تو خواہ کوئی ہے، مسلمان، کافر، یا رند، تو نے کتنے ہی گناہ کیے ہوں اور شکستِ توبہ کی ہو بس میری بارگاہ میں آ کیونکہ

ایں درگہ ما درگہ نومیدی نیست

یہاں ہم اپنی رباعی کو ایک بار پھر دہرائیں گے جو ہم نے 'تمہید' میں نقل کی تھی۔ بے شک، اس رباعی کی بحر کچھ الگ ہے تاہم مضمون خیام کا ہے یعنی 'مت' کا جواب ہے کہ کفر و ایمان کا فرق تو مجھے نہیں معلوم، ہاں اتنا ضرور ہے کہ جس خدا نے تجھے پیدا کیا (اور انسان بنایا) اسی نے میری مٹی کا خمیر بھی تیار کیا اور مجھے بلند مقام پر پہنچایا۔

خیام کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے سے پتا چلتا ہے کہ (اگر یہ سارا کلام اسی کا ہے تو) وہ بڑا متنوع شاعر تھا۔

حواشی

(۱) سنسکرت اور پہلوی: جن حضرات کو ان زبانوں کی ابتدا اور قدیم فارسی کے پہلوی سے تدریجی ارتقا میں دلچسپی ہے ان کے لیے حسب ذیل دو حوالے مفید ثابت ہوں گے:

1) KENT., R.G. : OLD PERSIAN
AMERICAN ORIENTAL SERIES , VOL. 33

2) RAZVI, S.A.H. : A HISTORY OF SC. TECH. & CULTURE , VOL. 1, 1991, INSTITUTE OF CENTRAL ASIAN STUDIES , PESHAWAR , PAKISTAN

(۲) ماہرین لسانیات کے مطابق سنسکرت، قدیم فارسی اور پشتو نے وسط ایشیا میں جنم لیا ہے۔ جب آریائی وہاں سے کوچ کر کے گنگا جمنا کے دو آبے میں آبسے تو سنسکرت کے ساتھ قدیم فارسی وسط ایشیا (مشرق میں) مذہبی تحریروں میں استعمال ہونے لگی۔ یہ قدیم فارسی ڈھلتے ڈھلتے پہلوی اور پھر کلاسیکی فارسی میں تبدیل ہوئی۔ پشتون جب ہندوکش کے دونوں طرف آباد ہو گئے تو ان کی زبان بھی مقامی بن گئی البتہ جب پشتو کو عربی حروف تہجی مل گئے تو اس نے ایک مستند شکل اختیار کر لی۔ ترکی بولیاں وسط ایشیا میں کئی تھیں تاہم ان کا اپنا حروف تہجی کا علیحدہ نظام نہ ہونے سے وہ پہلے یونانی اور سنسکرت میں اور پھر فارسی عربی میں (ترکی زبانیں) لکھی جانے لگیں۔ اس طرح پہلوی اور پھر کلاسیکی فارسی کو فروغ کا ایک نادر موقع مل گیا۔

(۳) یادگار "زریراں": جن لوگوں کو انگریزی ادب کا شوق ہے وہ انگریزی کے باوا آدم (چاسر) اور ان کے بعد کے لکھنے والوں کی ان دو کتابوں سے ان کا موازنہ کر سکتے ہیں: (۱) CANTERBURY TALES (۲) PILGRIM'S PROGRESS۔

(۴) شاہنامہ گشتاسپ: ہر زبان میں شاعری نثر سے پہلے شروع ہوئی اور شاعری میں مثنویاں عام طور سے پہلے آئیں تو یونانی زبان کے شاہنامے ODYSSEY، ILIAD اور سنسکرت کے MAHABHARTA & RAMAYANA اور پہلوی کا شاہنامہ اس کی اچھی مثالیں ہیں۔

(۵) کتاب شطرنج: پچیسی اور شطرنج قدیم ہند کے مشہور کھیل ہیں۔ مسلمانوں نے شطرنج کی ریاضی کا اچھا خاصا مطالعہ کیا۔ ایک ہندی کتاب سے البیرونی (خیام کے پیش رو) نے ایک قصہ نقل کیا ہے جس کا اختصار یہ ہے کہ ایک سائل نے ایک راجا سے خیرات مانگی۔ اس صورت میں کہ شطرنج کی بساط کے خانوں پر چاول کے دانے اس طرح رکھیں کہ ہر اگلے خانے پر چاولوں کی تعداد پچھلے خانوں سے دگنی کرتے چلے جائیں، مثلاً ۱، ۲، ۴، ۸، ۱۶۔۔۔۔ اور پھر انھیں اکٹھا کر کے سائل کو دیا جائے۔ راجا کے منشی نے حساب کر کے بتایا کہ ساری ریاست میں اتنے چاول نہیں ہیں۔ ہم نے ۴۳۔۴۴ء میں انجمن ترقی اردو کے مجلے 'سائنس' میں ایک قسط وار مضمون ('ریاضی گزشتہ سے پیوستہ') میں اس حکایت کا ذکر کیا تھا اور ہمارے حساب کے مطابق اس وقت غیر منقسم ہندوستان میں بھی اتنا چاول نہیں تھا۔ مسلمانوں نے سنسکرت سے ہندوستان کی ریاضی، فلکیات (اور مختلف مضامین) پر کتابوں کے ترجمے کیے۔ اہل فارس نے شطرنج میں اونٹ، پیادہ، گھوڑا، رخ رکھا اور

بادشاہ کو وسیع اختیارات اور وزیر یا مشیر (فرزیں) کو اس کا محافظ ملا۔ جب یہ کھیل اہلِ مغرب کے پاس پہنچا تو اونٹ کی جگہ پادری (بشپ) نے لی جو سارے یورپ میں دسواں حصہ (بطور خیرات) جمع کرتا پھرتا تھا۔ گھوڑا موجود رہا لیکن KNIGHT OF THE ROUND TABLE سے منسوب ہوا۔ ہاتھیوں کی جگہ قلعوں[۱] نے لی جو یورپ میں آج بھی انگلستان اور جرمنی میں محفوظ ہیں۔ شاہ کو آہستہ آہستہ معزول کر دیا گیا اور فرزیں کی جگہ ملکہ[۲] نے لی اور آپ کو یورپ کی ملکہ اور ان کے اختیارات، جوڑ توڑ کا (بالخصوص قرونِ وسطیٰ میں) ضرور اندازہ ہو گا۔

(۶) پہلوی کے ارتقائی منازل کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

(ا) ساسانی شہنشاہ اپنے آپ کو 'آسمانی' تصور کرتے تھے اور اس لیے وہ بَاغ (خدائی الٰہ یونانی تھیوک۔ THEOC) کہلاتے تھے۔ طاقتِ مطلق کے لیے باغ / جہاں دار کا لفظ مستعمل تھا۔ قدیم فارسی کا لفظ 'خواتات' بھی انھی معنوں میں تھا۔ 'خدائی سلطنت' اسی خواتا (خواداء، خود آ، خدا ے) منسوب ہے اور 'بخاشش خدا'، 'خدا انگ کور' اور 'حزدک' (اہور حزدا) لکھے جاتے تھے۔

(ii) افعال کے آخر میں 'تے' (ان ے) کی جگہ رفتہ رفتہ 'ن' آنے لگا تھا جیسے:

کرتنے۔ کردن۔ کرتن (کرنا)

ماتنن۔ ماتن۔ ماندن (ٹھہرنا)

'باغ' کا لفظ آج بھی 'جنت' کے ساتھ شامل ہوتا ہے: باغِ بہشت یا باغِ ارم (برِ صغیر ہند میں جب اردو علی تو یو۔ پی / اودھ میں آون، جاون باقی علاقوں میں آنا، جانا رائج ہو گئے۔

(iii) 'خالق' کے لیے آفریدگار اور داتا کے الفاظ تھے۔

(۷، ۸) عربی رباعیات: نزولِ قرآن کے زمانے میں نہ صرف عربی زبان کے حروفِ تہجی معروف تھے بلکہ زبان نہایت شستہ ہو گئی تھی۔ اہلِ عرب کو اپنی زبان پر اس قدر ناز تھا کہ وہ غیر عرب کو عجمی (ا عجمی)، گونگا کہتے تھے۔ عکاظ کے میلوں میں (اہلِ یونان کی طرح) نہ صرف کھیل کے مقابلے ہوتے بلکہ شعرا اپنا کلام بھی پڑھتے تھے۔ اس زمانے کی نثر بیشتر خطابت پر مشتمل تھی۔ عربی شاعری میں قبیلوں کی اعلیٰ خصوصیات، نیز گھوڑے، اونٹ اور نیچر کو مختلف طریقوں سے باندھا جاتا تھا۔ قرآن نے اس وقت کی مروجہ عربی (لسانِ مبین) کے خطبیات اور نظم، نثر کی طرز کو اپنایا اور قرآن کے توسط سے زبان جس سے اہلِ مکہ واقف تھے خطاب کے اسلوب، محاورے کے انداز، تبلیغ کی تکرار، نیچر سے منسوب مضامین عربوں کے سامنے لائی۔ رسولؐ جو یہ پیغام لائے تھے ان کے 'امی' ہونے کا سبھی کو علم تھا۔ جب مسلمانوں کو ہراساں کرنے کی کوششیں ناکام ہوئیں اور قرآن کے چیلنج کا جواب نہ بن پڑا تو انھوں نے قرآن کے طرز پر سورتوں کو گڑھنا شروع کیا۔ یہ مرحلہ ناکام ہوا تو ایک شاعر کو ایک اور ترکیب سوجھی۔ اس کا استاد بلادِ مکہ سے دور ایک غار میں رہتا تھا۔ شاعر

۱. Castle ۲. Queen

سورۃ الکوثر کے تین مصرعے بنائے اور چوتھے مصرع اور رباعی کی تکمیل کی استاد سے درخواست کی۔ دو چار دن بعد جب شاعر عمار کی طرف آیا تو پوری رباعی ملی جو یوں تھی:

انا	اعطینٰک	الکوثر
فصل	لربک	وانحر
ان	شانئک	ھوالابتر
وما	ھذا	قول	البشر

چوتھے مصرع کا مطلب یہ ہے کہ بے شک یہ انسانی کلام نہیں ہے۔

جب مسلمان ایران کے شمال، مغرب، مشرق اور وسط ایشیا (نیز ہند) میں پھیل گئے اور مکاتب، مدارس، ترجمہ اور تحقیقی کام کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کام میں کیا عرب، کیا ایرانی اور کیا تورانی سبھی شامل ہو گئے۔ علمی ذخائر جہاں سے ملے اکٹھے کیے گئے اور سنسکرت، پہلوی، یونانی سے علم عربی زبان میں منتقل ہوا۔ اصطلاحات وضع کرنے کے لیے فارسی، عربی کا میل رہا۔ یہ علم رفتہ رفتہ عربی سے فارسی میں منتقل ہوا اور اس طرح فارسی زبان نہایت وسیع اور بلیغ ہو گئی تاہم سائنس کے لیے عربی زبان ہی مستعمل رہی۔

(۹) ماوراء النہر: اس علاقے کا پہلے بھی ذکر آ چکا ہے۔ "الفہرست" کا مصنف اس زمانے کے مشہور سخن ور ابن مقفع کے حوالے سے لکھتا ہے:

"اس زمانے میں ان علاقوں میں (عہد ساسانی اور اس کے بعد سے نویں / دسویں صدی عیسوی تک) پہلوی، دری، پارسی، خوزی اور سریانی زبانیں رائج تھیں۔ پھر ساتویں صدی سے پارسی اور دری الگ الگ طور پر پروان چڑھیں۔ 'دری' انتظامی امور اور باہمی (شاہ، امراء، عوام) مراسلت کا ذریعہ تھی جبکہ 'پارسی' دینی مسائل کی تفہیم کے لیے مستعمل رہی۔ 'خوزی' کے ارتقا میں یہ رکاوٹ تھی کہ نئے (عربی سے ماخوذ) حروف تہجی میں اس کا لکھنا مشکل تھا۔ آذربائیجان کے علاقوں میں 'پہلوی' اور 'دری' کے ساتھ 'آذری' کا استعمال بھی عام تھا۔ جبال، کرمان اور مکران میں زیادہ تر مقامی بولیاں رائج تھیں۔ غرجستان (موجودہ افغانستان)، غور اور غزنہ میں بھی مقامی بولیاں ہی مروج تھیں"۔

مسلمانوں کے دور میں تاجیکی (تازی، تازی) جو فارسی / دری کی سغدی شکل تھی ایران کے شمال مشرق اور توران میں پھیل گئی۔ دجلہ، فرات کی وادی میں 'آرامی' کی جگہ 'عربی' نے لی۔

(۱۰) رودکی: ملاحظہ ہو MUSLIM CELEBRITIES OF CENTRAL ASIA، ص ۶۸۔

رودکی (چاسر کی طرح) جدید فارسی کا پہلا شاعر (بابا آدم) تھا جسے شاعری کے علاوہ موسیقی اور آلات موسیقی سے بڑی دلچسپی تھی۔

(۱۱) شاہکار (مثنوی): مثنویاں اکثر زبانوں میں لکھی گئی ہیں۔ ان کی اصل پہچان وہ ہیئت ہے جس کے ذریعے شاعر ایک

ثقافت کے سارے خدوخال آئندہ (نسلوں) کے لیے محفوظ کر سکتا ہے۔ مثنوی کا مضمون عالمی دلچسپی کا ہوتا ہے۔ حقیقی گزرے ہوئے اہم واقعات کے مربوط ذکر بیان میں مبالغہ، مافوق الفطرت عناصر کا امتزاج اور قدیم و جدید (ہم عصر) محاوروں کی آمیزش سے یہ چاشنی تیار ہوتی ہے۔ یونانی اور ہندی کی قدیم مثنویوں کا ہم حاشیہ نمبر ۳ میں ذکر کر چکے ہیں۔ انگریزی میں ملٹن کی PARADIES LOST بنی آدم، شیطان اور اس کے لشکر کی خدا سے سرکشی اور جنگ و جدل پر مشتمل ہے۔ اطالوی میں دانتے کی DIVINE COMEDY، اردو میں حفیظ جالندھری کا 'شاہنامہ اسلام' اور فارسی میں فردوسی کے شاہنامے اور اقبال کے 'جاوید نامہ' کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ فردوسی نے ایرانی ثقافت کو سمویا ہے اور 'جاوید نامہ' وغیرہ میں روحانی سفر پر زور ہے۔ انیسویں صدی کے ختم اور بیسویں صدی کے شروع میں لکھنؤ اور مختلف علاقوں میں مثنویاں لکھی گئیں پر وہ رومانوی منظوم افسانے ہیں۔

(۱۲) فلسفہ: اس سلسلے میں وسط ایشیا کے سب سے پہلے مسلمان فلسفی ابو نصر فارابی کا نام پیش پیش ہے۔ فلسفے پر اس کی مشہور کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونانی اور ہندی فلسفے سے بے حد متاثر تھا۔ مثلاً مرنے کے بعد روحوں کے لیے فارابی "آواگون" کے آریائی (ہندی) نظریے کا قائل ہے۔

(۱۳) بو علی سینا: مزید تفصیلات ابن سینا کی خود نوشتہ سوانح عمری سے جن حضرات کو دلچسپی ہے ان کے لیے مندرجہ ذیل حوالے مفید ہوں گے:

I) RAZVI , SA.H. (حاشیہ نمبر ۱), 3.75 PP. 397 - 430

II) MUSLIM CELEBRITES OF CENTRAL ASIA , PP 115-129

(۱۴) عہد ہارون و مامون میں فلکیات پر ایرانی (پہلوی)، ہندی اور یونانی کتابوں کے ترجمے ہو چکے تھے۔ اہلِ ہند کی چار اہم کتابیں (سدھانتا) حساب اور فلکیات سے بھری پڑی ہیں۔ قرونِ اولیٰ میں مسلمانوں نے اس علم سے خاصا استفادہ کیا۔ سنسکرت (آریائی) محاورے میں لفظ 'سدھانتا' لغت / قاموس کے معنوں میں اور 'کرانا' عملی کتاب نامہ کے معنوں میں مستعمل تھا۔

(۱۵) ختم قرآن: ابن سینا اور امام بخاری نے دس سال کی عمر میں قرآن ختم کیا تھا۔ مسلمانوں میں یہ عام رواج تھا کہ بچوں کو سب سے پہلے قرآن ختم کرائیں۔ ہماری ماں نے ہمیں ۹ سال کی عمر میں قرآن ختم کروا دیا تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قرونِ اولیٰ اور قرونِ وسطیٰ میں چونکہ یہ زبان عوامی رشتہ تھی اس لیے بچے مفہوم بھی سمجھ سکتے تھے۔ مامون کی قرآن فہمی سے متعلق ایک روایت یہ ہے کہ ایک دن ان کے استاد (جو نہایت خاموش طبع تھے) مامون کی تلاوت / قرأت سن رہے تھے جب مامون نے یہ آیت پڑھی:

یا ایھا الذین امنوا لا تقولون مالا تفعلون کبر مقتاً .... لا تفعلون

اے ایمان والو وہ بات نہ کہو جسے تم (پورا) کر نہیں سکتے۔ اللہ کے نزدیک یہ بڑا

گناہ ہے کہ تم ایک بات کہو (وعدہ کرو) اور اسے پورا نہ کرو۔

استاد نے سر اٹھایا۔ مامون نے وہ آیت دوبارہ پڑھی۔ استاد نے پھر سر اٹھایا۔ تیسری مرتبہ پھر وہی عمل دہرایا گیا۔ استاد نے تصیح نہ کی۔ سبق ختم ہوا۔ رات ہوئی تو مامون نے اپنے باپ (خلیفہ ہارون الرشید) سے پوچھا، "کیا آپ نے مولانا صاحب سے کسی کام کا وعدہ کیا تھا؟" پھر تفصیلی روداد سنائی۔ خلیفہ نے کہا، "ہاں، ایک زمین کا قضیہ تھا پر میں بھول گیا تھا"۔ اگلی صبح مولانا صاحب کو دربار میں طلب کر کے وہ قضیہ چکا دیا گیا۔

(۱۶) محاسن: ملاحظہ ہو سوامی جی کی کتاب، صفحات XXXVIII اور XXXIX۔

(۱۷) تنہائی: انسان کی تنہائی افراد کے نہ ہونے سے بھی ہو سکتی ہے اور کسی معذوری کے سبب بھی انسان داخلی طور پر تنہائی محسوس کرتا ہے۔ انگریزی ادب کا جنھوں نے مطالعہ کیا ہو ان کے لیے بہترین مثال EMILE BRONTE اور اس کا شاہکار ناول WUTHERING HEIGHTS ہے۔ اس کے ایک بھائی اور بہنوں کے باوجود EMILE پہاڑ، چھوٹے سے کلیسا اور وادی سے کبھی باہر نہیں نکلی۔ اس نے کبھی شادی نہیں کی اور کسی ذکر میں بھی اس سے متعلق کوئی رومانی واقعہ نہیں ملتا۔ اس کی شاعری میں ایک خیالی عاشق بھی موجود ہے اور شاعری کچھ ماورائی انداز کی ہے۔ ملٹن کوئی ۵۰ برس کی عمر سے بینائی کھو رہا تھا اور (جس کا شکوہ اس نے خدا سے ایک نظم میں کیا ہے) اندھیرے نے آگھیرا تو اس نے ایک شاندار مثنوی کا انگریزی ادب میں اضافہ کیا۔ مشہور یونانی مثنوی کا خالق بھی نابینا تھا۔ اسی طرح بہترین موسیقی لکھنے والوں میں کم عمری سے (تقریباً) سماعت سے قریب قریب معذور بیتھووِن ایسے شاہکار مرتب کرنے والوں میں ہے۔

(۱۸) اس ضمن میں امام بخاری کی والدہ کا ذکر ضروری ہے۔ امام بخاری جب پیدا ہوئے تو اس سے پہلے ہی ان کے باپ کا انتقال ہو چکا تھا اور یہ بچہ نابینا پیدا ہوا تو ماں نے خدا سے دعا کی کہ اس بچے کی بینائی بحال ہو جائے۔ (غالباً) اسی رات پیغمبر ابراہیمؑ ان کے خواب میں آئے اور بحالی بینائی کا مژدہ سنایا۔ کچھ دن بعد نہ صرف اس بچے کی بینائی بحال ہو گئی بلکہ اس کی قوت حافظہ بھی غیر معمولی ہو گئی جس کی بدولت اسی بچے نے بڑے ہو کر اسلامی ائمہ میں وہ نام کمایا کہ صحیح بخاری آج بھی قرآن کریم کے بعد صحیح ترین کتاب شمار کی جاتی ہے۔ (اصح الکتاب بعد القرآن)

(۱۹) مترادف: علامہ اقبال کا ایک مصرع یہ ہے:

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو

ان میں فرید الدین عطار مشہور کتاب (منطق الطیر) کے مصنف ہیں۔ رومی اور ان کے خاندان کے لوگ جب منگولوں کے بغداد پر حملے کے ڈر سے ترک وطن کر کے بغداد سے قونیہ جا رہے تھے تو رومی (غالباً اس وقت آٹھ سال کے تھے) کی پیشانی دیکھ کر عطار نے کہا تھا کہ یہ لڑکا اپنے وقت کا بہت بڑا عالم ہو گا۔ رومی اپنی مثنوی کی بدولت اور رازی اپنی تفسیر کی بدولت دنیائے اسلام میں آج بھی معروف حیثیت رکھتے ہیں۔ مشہور جرمن شاعر گوئٹے نے دیوان شرقی کا انتساب جن سے کیا ہے

ان میں قرآن مقدس کے علاوہ رومی، عطار، جامی، سعدی اور حافظ شامل ہیں (ایک رازی نہایت بلند پایہ حکیم اور ابن سینا کے پیش رو بھی تھے)۔

(۲۰) رسول کریم کے زمانے میں آزادیِ خیال کا اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جب آپ نے معراج کی شب کا واقعہ سنایا (جس کا قرآن کی سورتوں اور بالخصوص سورۂ نجم میں ذکر ہے) تو بعض اصحابِ رسول نے اسے جسمانی اور بعض نے اسے روحانی کہا۔ رسولِ مقبول نے کسی گروہ کو صحیح یا غلط نہیں ٹھہرایا۔

(۲۱) کتاب 'آثار البلاد': ذکریا قزوینی (۱۲۰۳ء)

(۲۲) قفطی: تاریخ حکما: (۱۲۲۰ء)

(۲۳) گوئٹے نہ صرف جرمن زبان (نظم و نثر، ڈراما نگاری) میں شہرۂ آفاق حیثیت رکھتا ہے بلکہ اسلامی فکر کے دل دادہ لوگوں کے لیے اس کے دو کاموں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ایک ڈراما 'محمدؐ' جو ادھورا رہا اور جس میں سے علامہ اقبال نے "پیامِ مشرق" میں ایک چھوٹے سے حصے کو 'جوئے آب' کی شکل میں فارسی قالب دیا ہے۔ گوئٹے اپنے مشہور ڈرامے 'فاؤسٹ' میں اتنا مصروف ہو گیا کہ یہ ڈراما 'محمدؐ' پورا نہ کر سکا۔ گوئٹے کا دوسرا دیوان بنام 'دیوانِ مشرقی للمولف الغربی' (جس کا جرمن نام بھی ہے)۔ جرمن زبان سے واقف حضرات (جنھیں مشرقی فکر اور جرمن ادیبوں پر اس کے اثر سے دلچسپی ہے) کے لیے یہ دیوان نہایت اہم ہے۔ ہمارے زیرِ نظر اشاعت ۱۸۱۹ء (لیپزگ) کی ہے اور اس دیوان کا حصۂ نثر اتنا ہی اہم ہے جتنا حصۂ نظم۔ حصۂ نظم "مغنی نامہ" سے شروع ہوتا ہے اور اس حصے کی پہلی نظم ہجرت ہے (جس کا ہم پہلے بھی حوالہ دے چکے ہیں)۔ تاریخی اعتبار سے نہ صرف یہ نظم بلکہ یہ دیوان اس لیے بھی اہم ہے کہ اسی کی تدوین کے زمانے میں گوئٹے کی ملاقات نپولین سے ہوئی تھی۔ دونوں کا عنوانِ بحث "رسولِ کریم" تھے۔ پھر نپولین کے ہزارہا مسلمان سپاہیوں نے گوئٹے کو مسجد آنے کی دعوت بھی دی تھی۔ دیوان کے حصۂ نظم کے دوسرے عنوان یہ ہیں: تیمور نامہ، زلیخا نامہ، حافظ نامہ، پارسی نامہ، پند نامہ، ساقی نامہ۔ حصۂ نظم کے بعد حصۂ نثر ہے جس میں مختلف اسلامی عنوانات پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخر میں دیوان کا انتساب ان حضرات (اور اس کتاب) سے ہے۔

(مثنوی) جلال الدین رومی   (پند نامہ) فرید الدین عطار

(شاہ نامہ) فردوسی   (تحفۃ الاحرار) عبد الرحمان جامی

سبعہ معلقات   قرآنِ مقدس

(۲۴) تزکیۂ نفس: صوفیا کے لیے تزکیۂ نفس میں اہم عناصر ذکر، خاموشی، دنیا سے بے اعتنائی اور حکمتِ تخلیہ ہیں۔ یہ عناصر اور مذاہب اور خود اسلام کی بعض جماعتوں میں موجود ہیں۔ ۱۹۳۵-۳۶ء میں حیدر آباد دکن میں ایک عالمی سائنسی کانگریس منعقد ہوئی۔ یہاں دنیا کے ممتاز سائنس دان جمع ہوئے تھے۔ ایک شام محفل (رجسٹرار) نے تفریح کے طور پر تین رقاص

فقیروں کو اکٹھا کیا اور سائنس دانوں سے درخواست کی کہ ان کے کمالات دیکھیں (ہم حیثیت سینیر لیکچرار وہاں منتظمین میں شامل تھے)۔ پہلے فقیر نے کہا کہ وہ اپنا دل بند کرے گا۔ کچھ دیر بعد رجسٹرار نے ایک روسی ماہر طبیب سے فقیر کے معائنے کی درخواست کی۔ انھوں نے آلہ لگا کر حاضرین کو بتایا کہ دل کی حرکت واقعی بند ہے۔ پھر دوسرے فقیر نے ایک سلاخ اپنی کلائی میں اِدھر سے اُدھر گزار لی۔ جب سلاخ نکالی تو حاضرین نے دیکھا کہ نہ زخم تھا، نہ خون۔

دراصل ہمیں اپنے دماغ کی ۵ تا ۱۰ فی صد سے زیادہ قوتوں کا کوئی بھی علم نہیں۔ ESP (EXTRA-SENSORY PERCEPTION) پر کام آپ برطانوی انسائیکلو پیڈیا میں TELEPATHY اور PRECOGNITION جیسی سرخیوں کے تحت پڑھ سکتے ہیں۔

۱۹۵۰ء کی دہائی میں انگلستان میں بے ہوش کرنے کے لیے HYPNOSIS استعمال کرنے پر زور تھا۔ ہم انگلستان کے مشہور ہسپتال میں EAST GREEN STEAD کے مقام پر آنکھوں کے علاج اور آپریشن کے لیے داخل تھے۔ وہاں خانگی وارڈ میں ایک ہندوستانی خاتون علاج کے لیے داخل ہوئیں۔ ان کا جسم ایک حادثے میں جل گیا تھا۔ انھوں نے بتایا، "اب تک میرے ۲۸ چھوٹے چھوٹے SKIN GRAFT آپریشن ہوئے ہیں، سبھی (مشہور ماہر گرافٹ سر آرچی بالڈ میکنڈو نے) HYPNOSIS کے تحت کیے ہیں۔ بے ہوشی کی کوئی دوا استعمال نہیں کی اور نہ مجھے کوئی تکلیف ہوئی"۔ ہمارے ایک عزیز دوست[1] جنھوں نے ANATOMY میں انگلستان سے پی ایچ۔ ڈی کیا اور جن کی اس مضمون کے علاوہ اور مضامین (مشمول 'اسلام اور سائنس') پر کتابیں ہیں۔ ان کے پاس ہم نے ایک جرمن ڈاکٹر کا خط دیکھا۔ یہ خط ان کی ڈاکٹر بیٹی کے نام تھا۔ اس میں ڈاکٹر موصوف نے لکھا تھا:

"تمھارے باپ نے کہا ہے کہ اس کی بات پر تمھیں شاید یقین نہ آئے اس لیے میں اپنا یہ واقعہ تمھیں خود لکھ رہا ہوں۔ جرمنی سے میری بیوی اور میں بغداد گئے تھے۔ تمھارے باپ بھی وہیں تھے۔ جب ہمارا کام کا معاہدہ ختم ہونے کو آیا تو ہم میاں بیوی نے ہندوستان کی سیر کی۔ تاج محل جانے کے لیے جس ریل گاڑی میں ہم بیٹھے تھے وہاں ایک اور شخص سادہ کپڑوں میں ملبوس بیٹھا تھا۔ ہر اسٹیشن پر لوگ اس کے قدم چومنے آتے۔ پوچھنے پر ایک مغرب زدہ نوجوان نے بتایا کہ لوگ سمجھتے ہیں اسے غیب کا علم ہے۔ ہم نے اس لڑکے کو ترجمان بنایا اور اس صوفی سے کچھ سوال پوچھے۔ اس نے کہا، 'تم ابھی وطن واپس نہیں جاؤ گے۔ تمھارا معاہدۂ کار بڑھا دیا جائے گا اور تم دوبارہ تاج محل دیکھنے آؤ گے'۔ ہم سیر کر کے واپس بغداد آئے تو پتا چلا کہ واقعی ہمیں اور قیام کا اجازت نامہ مل گیا ہے۔ ختم میعاد پر ہم پھر تاج محل دیکھنے ہندوستان گئے مگر اس بار وہ صوفی نہ ملا"۔

مسلمان صوفیا میں جذب، سلوک اور عرفان کے مدارج ہیں اور مذاہب و معاشروں میں یہ منزلیں مختلف ہوں گی مگر ہر جگہ ذکر، خاموشی (خواہ وہ ہمالیہ کے دامن میں کیوں نہ ہو) اور حتی الوسع دنیوی حاجتوں سے کنارہ کشی ہے۔ اسلامی

[1] ڈاکٹر احمد محی الدین

شریعت اس بات کی متقاضی ہے کہ اسی (عام) ماحول میں رہ کر اس طرح زندگی گزاری جائے کہ دامن آلودہ نہ ہو (حضرت عمر فاروقؓ نے ایک صحابی کو اسی طرح تقوے کے معانی سمجھائے تھے کہ خاردار جھاڑی سے گزرو تو دامن سمیٹ لو)۔

(۲۵) رباعی: یہ پہلے بھی آچکی ہے۔ یہاں قرآن پاک کی اس مقدس آیت کا حوالہ ہے جس میں خدائے تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میں سب کچھ معاف کر سکتا ہوں مگر شرک معاف نہیں ہو گا۔ بندے اور خدا میں واحد رشتہ عبودیت کا ہے اور شرک سے یہ رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ کیفیت جو خیام پر گزری اوروں پر بھی گزر چکی ہے۔ یہاں ایک واقعہ امیر خسرو کا یاد آتا ہے جو حضرت نظام الدین محبوب الٰہی کے روحانی شاگرد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امیر خسرو کہیں جا رہے تھے کہ اچانک انھیں یہ احساس ہوا کہ ان کے مرشد اس دنیا سے پردہ پوش ہو گئے ہیں۔ واپس آئے تو ابھی تدفین نہیں ہوئی تھی، کفن سرکا کر مرشد کو دیکھا اور یہ دوہا پڑھا:

گوری سووے سیج پر مکھ پر ڈارے کیس   چل خسرو، گھر آپنے سانجھ بھیو پردیس

اور دیوانہ وار جنگل میں نکل گئے۔

(۲۶) مثنوی (مولانا روم): اسلامی دنیا اور بالخصوص فارسی داں طبقہ اس مثنوی سے خوبی واقف ہے۔ آج بھی قونیہ میں ان کے مزار پر لوگ مخصوص انداز میں رقص کرتے ہیں۔ جلال الدین (رومی) کے خطبات آپ انگریزی ترجمے کی شکل میں پڑھ کر محظوظ ہو سکتے ہیں۔ رومی کو اپنے باپ سے علم کی میراث، وعظ کی روایت اور باپ کے انتقال پر واعظ کا عہدہ ملا تھا۔ انھوں نے شمس تبریز کی ملاقات سے پہلے ایک شعر بھی نہیں کہا تھا مگر اس قلبی واردات کے بعد انھوں نے چھ دفتر مثنوی کے لکھ ڈالے (ساتواں دفتر ان کے شاگرد نے تحریر کیا)۔ مثنوی کا پہلا شعر وارداتِ قلبی کا بہترین عنوان ہے جس کا موضوع انسان کی عالم بالا سے جدائی اور اس پر الم کا اظہار ہے۔

بشنو از نے چوں حکایت می کند   وز جدائی ہا شکایت می کند

نَے (بانسری): باغِ جناں کے ایک بانس سے تراشی گئی ہے اور اس کی آواز دراصل روح کی بے قراری ہے جو اسی عالم کو واپس جانے کے لیے بے تاب ہے۔

(۲۷) فٹزجیرالڈ کا ۷۵ رباعیات پر مشتمل پہلا ترجمہ ۱۸۵۹ء میں انگریزی زبان میں شائع ہوا۔ اس میں مصنف کا نام نہیں ہے۔ حرفِ اول میں وہ لکھتا ہے: "خیام ان لوگوں میں تھا جو عیاشی کو زندگی کا ماحصل سمجھتے ہیں"۔ دس سال بعد کے دوسرے ایڈیشن میں وہ دعوے خلنے کی تاویل قارئین پر چھوڑتا ہے، ساتھ ہی ان الفاظ کا اضافہ کرتا ہے: "وہ شراب پینے سے زیادہ بادہ و انگور کے ذکر کا قائل ہے"۔

WHINFIELD جس نے خیام کی ۳۹۵ رباعیات کو ردیف، قافیے کے مطابق مرتب کیا ہے (اور ان کا انگریزی ترجمہ بھی کیا ہے) وہ اسی موضوع پر اپنی ایک کتاب میں لکھتا ہے:

"خیام کی رباعیات میں جگہ جگہ ایسے موضوعات کا ذکر ہے جس سے سائنس کی کوتاہیوں کا اندازہ ہوتا ہے (بالخصوص کائنات کی ابتدا و انتہا، کون و تکوین)۔ عمر خیام بنیادی طور پر ایک عالم تھا جس نے اپنے وقت کے سائنس اور فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے کلام میں اکثر جگہ ہمیں خالص صوفیانہ انداز کی تشبیہات اور استعارے نظر آتے ہیں بالخصوص جہاں وہ انسانی فکر اور عرفان کے ذریعے 'روحِ کل' تک پہنچنے کا متمنی ہے"۔

(۲۸) دارا شکوہ: مغل شہنشاہ شاہ جہاں کے بیٹے اور شہنشاہ اورنگ زیب عالم گیر کے سب سے بڑے بھائی تھے۔ اس مغلیہ خاندان میں اولیا سے نسبت دارا شکوہ کے دادا جہانگیر سے شروع ہوئی اور دارا شکوہ پر اس کا گہرا اثر تھا جو اس کی تحریروں سے عیاں ہے مگر شرع کے پابند اورنگ زیب عالمگیر کو ایسی صوفیانہ تحریکوں سے دلچسپی نہ تھی۔ یہاں دارا شکوہ کا یہ بیان ان کی ایک مشہور کتاب سے لیا گیا ہے جس میں اکابر صوفیائے کرام کے اقوال جمع کیے گئے ہیں۔ مغل شہنشاہوں میں مردوں اور عورتوں دونوں میں ایسے اہلِ قلم ملتے ہیں جن کا نظم و نثر دونوں میں کام ہے۔

(۲۹) یہاں اس جگہ کے تعلق سے ہم خسرو کا ایک شعر نقل کرتے ہیں:

خدا خود میرِ مجلس بود اندر لامکاں خسرو
محمدؐ شمعِ محفل بود شب جائے کہ من بودم

(۳۰، ۳۱) اردو زبان میں (لفظ شراب / مے) مختلف استعاروں میں استعمال ہوتا ہے جیسے:

اک صرف ہم ہی مے کو آنکھوں سے پلاتے ہیں
کہنے کو تو دنیا میں مے خانے ہزاروں ہیں

مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اپنے اصلی معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ جگر کا شعر ہے:

اے محتسب، نہ پھینک، مرے محتسب نہ پھینک
ظالم شراب ہے، ارے، ظالم شراب ہے

اسی لیے اسلام میں شریعت نے اپنی حدبندی کر رکھی ہے اور "میں خدا ہوں" کہنے والے "عارف" سولی چڑھائے گئے ہیں۔ یہی نعرہ مرزا غالب ایک اور انداز سے لگاتے ہیں:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

(۳۲) حمد و نعت و مناجات: فارسی اور اردو شاعری میں عموماً شعرا کا مجموعہ کلام حمد سے شروع ہوتا ہے (اگر ردیف، قافیے میں کلام ترتیب دیا جائے تو وہ جدا ہے)۔ اردو کے پہلے شاعر ولی دکنی (دکھنی) ملاحظہ ہوں:

کیتا ہوں تری مدح کو میں وردِ زباں کا
کیتا ہوں تری حمد کو آغاز بیاں کا
جس خاک پہ سے پانو رکھیں تیرے رسولاں
اس خاک کو میں کوی کروں سرمہ جیاں کا

میر انیس ملاحظہ ہوں (مناجات):

یارب، چمنِ نظم کو گلزارِ ارم کر — اے ابرِ کرم، خشک زراعت پہ کرم کر
تو فیض کا مبدا ہے، توجہ کوئی دم کر — گم نام کو اعجاز بیانوں میں رقم کر

"مچ سنے" پر نظیر کی یہ ابتدا ملاحظہ ہو:

حمد باری پہلے کروں — جس کی نعت گوتا کوں

(۳۳) تقابل کے لیے فارسی کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

برگ درختانِ سبز در نظر ہوشیار — ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

(۳۴) بقول علامہ اقبال:

لو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

یا: کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے؟

(۳۵) علامہ اقبال عقل خرد کے متعلق فرماتے ہیں:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے — خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا — چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

(۳۶) کنت کنزاً مخفیاً .... الیٰ آخرہ علامہ اقبال کہتے ہیں:

گرچہ تو در ذاتِ خود تماشی — عالمے از بہر خود آراستی

(۳۷) واشرقت الارض بنور ربّہا۔

(۳۸) اللّٰہ نور السمٰوات والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی الزجاجہ ....من یشاء۔

(۳۹) ہماری شاعری میں خود کو کھو کر کچھ بننے کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ مثلاً:

مٹا دے اپنی ہستی کو اگر کچھ مرتبہ چاہے — کہ دانہ خاک میں مل کر گلِ گلزار ہوتا ہے

یہی مضمون علامہ اقبال نے اس رباعی میں نظم کیا ہے:

رہے در سینۂ انجم کشائی — ولے از خویشتن نا آشنائی
نظر بر خود کشا چوں دانہ چشمے — کہ از زیرِ زمیں نخلے بر آئی

یعنی تو جو افلاک اور انجم کی تحقیق میں لگا ہوا ہے خود اپنی ذات سے بے خبر ہے۔ ایک دفعہ بیج کی طرح اپنے اندرون میں جھانک تو پھر ایک تن آور درخت کی طرح تو (از سر تو) سرسبز و شاداب ہو گا۔

(۴۰) کلام اللہ کی یہ آیت "واذا انعمنا ... بجانبہ .... کان یؤسا"۔ مضمون یہ ہے کہ جب انسان کو خدا اپنی نعمتوں سے نوازتا ہے تو وہ ناشکرا ہم سے منہ پھیر لیتا ہے اور جب اس پر کوئی مصیبت آن پڑے تو اس پر مایوسی طاری ہو جاتی ہے

اور اسلام نے اسی لیے صبر و شکر کا سیدھا سادہ سبق دیا ہے۔

(۳۱) یہ دوہا تلسی داس سے منسوب ہے:

کاگا سب تن کھائیو ، چن چن کھیو ماس
دو نیناں مت کھائیو ، موہے پیا ملن کی آس

شیخ سعدی آنکھیں کھلی رہنے کو اپنی ایک حکایت میں یوں بیان کرتے ہیں کہ کسی نے محمود غزنوی کو خواب میں دیکھا کہ اس کا جسم کب کا تار تار ہو چکا تھا پر آنکھیں کھلی تھیں۔ پوچھا تو جواب ملا کہ آنکھیں (ایک بار پھر) اس مال و دولت کو دیکھنے کی متمنی ہیں جو اس نے اپنے معرکوں میں جمع کیا تھا۔

(۳۲) اس جواب کو یوں پیش کیا گیا ہے:

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

(۳۳) شعرا کا یہ محبوب مشغلہ ہے کہ رسول کریم کو امتیازی مقام دیا جائے جیسے:

حسنِ یوسف ، دمِ عیسیٰ ، یدِ بیضا داری
آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

(۳۴) اقبال کا شعر ہے:

خوش آں کہ رخت خرد را بشعلۂ می سوخت
مثالِ لالہ متاعے ز آتشے اندوخت

(۳۵) جس نے حفیظ جالندھری کی نظم "ابھی تو میں جوان ہوں" میں یہ پڑھا / سنا ہوگا:

مگر سنو تو شیخ جی ، عجیب شے ہیں آپ بھی
بھلا شباب و عاشقی جدا ہوئے بھی ہیں کبھی

وہ اس کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ جوانی تھوڑا وعدہ توڑ دینا چاہتی ہے۔

(۳۶) تشریح کے لیے ملاحظہ ہو علامہ اقبال کی رباعی مندرجہ حاشیہ نمبر ۵ ۳۔

(۳۷) "خرابات" مے خانہ کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے (اور "خراباتی" شرابی کا مترادف ہے)۔ بے ثباتی دنیا کو بھی (سب سے بڑی) خرابی کہا جاتا ہے۔ بقول بہادر شاہ ظفر:

روز معمورۂ دنیا میں خرابی ہے ظفر   ایسی بستی سے تو ویرانہ بنایا ہوتا

سوامی جی نے "خرابات" اور "مے خانہ" کے دو جدا معنے مرتب کیے ہیں۔

(۳۸) ہندوستان کے بادشاہ محمد تغلق نے عمر کے آخری حصے کا ذکر یوں کیا ہے:

گردیم به نشاط آخر چه قامت ماو تو خمیدیم

قمر جلالوی کا مصرع ملاحظہ ہو:		میں جھک کے ڈھونڈتا ہوں جوانی کدھر گئی

(۴۹) ادیانِ عالم کا مطالعہ کریں تو ان کی کتابوں اور ان کے ادب میں اس پر بہت کچھ ملتا ہے اور "توا گون" اس کی ایک اچھی مثال ہے۔ قرآن و حدیث میں بھی اس پر خاصا مواد ہے اور اسی لیے سنتِ رسول ایک یہ بھی ہے کہ قبرستان سے گزریں تو السلام علیکم یا اہل القبور کہتے گزریں اور قرآن کا گر امطالعہ کریں تو سختی یا نرمی سے روحوں کی قبض کشائی سے لے کر حشر کی تفصیلات اور اعمال ناموں کا سیدھے ہاتھ یا پس پشت دیا جانا، چہروں کی تاریکی اور غم و یاس کا ذکر ہے۔ خیام جو عالم دین اور فقیہ تھا اس لیے یہ رباعی عالمانہ ایک عام پڑھے لکھے انسان کے جذبات کی ترجمانی ہے۔

(۵۰) یہ مضمون بھی اردو فارسی میں عام ہے۔ نظیر اکبر آبادی کی ایک نظم کا مطلع ملاحظہ ہو:

ٹک حرص و ہوا کو چھوڑ میاں، مت دیس بدیس پھرے مارا
قزاق اجل کا لوٹے ہے دن رات بجا کر نقارا

اس رباعی میں آخری مصرع کے اس حصے "مرا و خویشتن باو دہ" کو بھی نثر نگار اور شعرا نے مختلف طریقوں سے لکھا ہے مثلاً: "کار دنیا کسے تمام نہ کرد"۔

خیام عالم دین تھا شاید اس کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ خیال بھی ہو کہ ارواحِ آدم سے یہ وعدہ لیا گیا تھا: الست بربکم قالوا بلیٰ شہدنا۔ انسان سے اس کا عمل نہ ہونا کلام اللہ کی اس آیت سے واضح ہے: کلا لما یقض ما امرہ (سورۃ النزعٰت)۔

(۵۱) علامہ اقبال کی ایک نظم کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

کرگیا سکندر قتل کی مانند		تجھ کو خبر ہے اے مرگِ ناگاہ
نادر نے لوٹی دلی کی دولت		اک ضربِ شمشیر، افسانۂ کوتاہ

(۵۲) خیام نے یہاں فاختہ کی "کو کو" کو اور معنی بھی پہنائے ہیں:

کوکو کو کو کو کو

یہاں خیام نے الفاظ کا نادر استعمال کیا ہے مگر مغلیہ دور (ہند) کی فارسی میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ جیسے مغل دربار میں ایک دن شہنشاہ اکبر اور تان سین شطرنج کھیل رہے تھے۔ شرط یہ تھی کہ جو ہارے وہ بلی کی آواز نکالے۔ جب بازی ختم ہوئی اور شہنشاہ اکبر ہار گئے تو بیربل سے یہ کہتے ہوئے دیوان خاص میں چلے گئے: "می آیم می آیم" جسے بلی کی آواز "میاؤں" میں بآسانی بدلا جا سکتا ہے۔

(۵۳) وسط ایشیا کے ترکی لہجے اور زبانیں جب دوسرے حروف تہجی اور زبانوں میں لکھی گئیں تو اکثر الفاظ کی ہیئت بدل گئی۔

مثال کے طور پر یہ لفظ ہم نے "ہلاگو" کی آواز میں پڑھا ہے۔ ہو سکتا ہے یہ تبدیلی عمداً ہو تاکہ اس نام سے ہلاکت، تباہی و بربادی اور قتل و خون منسوب کیے جا سکیں۔ وسط ایشیا کے تیرھویں صدی کے مورخین نے یہ لکھا ہے کہ ہلاکو بطور خاص دو مقاصد لے کر ایشیائی مہمات پر نکلا تھا: (۱) الاموت کے اسماعیلی مرکز کا انہدام (۲) عباسی خلافت کا خاتمہ۔ اور وہ ان دونوں مقاصد میں کامیاب ہوا۔

(۵۴) اس آیت کا ترجمہ (مطلب) کچھ یوں ہے: "اور ہر چیز (ہی) فنا ہونے والی ہے سوائے (صرف) تیرے رب (کے چہرے) کے (۱) (وہ رب) جو جلال اور کرامت والا ہے"۔

(۵۵) سورۂ مزمل کی آخری آیت کے ایک حصے کا مطلب کچھ یوں ہے: "اور جو کچھ تم اچھائیوں میں سے اپنے لیے اللہ کو بھیج دو وہ اللہ کے پاس پاؤ گے۔ بے شک وہ (اس کا) بہترین اور اعلیٰ ترین اجر دینے والا ہے"۔

(۵۶) اقبال کی یہ رباعی ملاحظہ ہو:

ترا یک نکتۂ سربستہ گویم   اگر درِ حیات از من بگیری
بمیری گر بہ تن جانے نداری   وگر جانے بہ تن داری نمیری

یہاں دمِ عیسوی نے جانِ تازہ ڈال دی ہے۔

(۵۷) اگر یہ ذہن میں رکھا جائے کہ خیام ایک ممتاز فقیہ اور عالمِ دین تھا تو پھر ان سوالات کا جواب اور بھی مشکل ہے۔ کلام اللہ تو صاف کہتا ہے:

(۱) "ہم نے انسان کو بہترین تقویم پر پیدا کیا ہے"۔ ایک اور جگہ:

(۲) "..... پیدا کیا، پھر سنوارا، پھر اس کی راہیں آسان کر دیں جب وہ مر گیا تو اسے دفن کر دیا گیا مگر (کسی) انسان نے اپنا وہ کام (جو اسے سونپا گیا تھا) پورا نہیں کیا"۔

(۳) "اور نفس (انسانی) کی یاد (ہم نے) اسے سنوارا اور اس کے اندر اچھائیاں اور برائیاں الہام کر دیں....."۔

دوسری جانب انسان کو تخلیق کے بعد خلیفۃ اللہ فی الارض بنانے کا اعلان کیا جاتا ہے تو اس سفالِ خاکی میں فرشتے دو عیب نکالتے ہیں: (۱) وہ (زمین پر) فساد کرے گا اور (۲) خوں ریزی کرے گا۔

مختصر یہ کہ انسان میں جو کچھ بھی خامی ہے وہ خلاقِ عالم کی رہبری سے ہی پوری ہو سکتی ہے مگر تقاضائے بشریت تو یہی ہے کہ انسان بہر حال انسان رہے۔

(۵۸) امام بخاری (اور ان کی 'صحیح البخاری') کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے (کہ انھوں نے کس اہتمام سے بخاری شریف کی تدوین کی)۔ جب وہ (آخر عمر میں) بخارا واپس آ گئے اور تعلیم و تعلم میں مشغول رہے تو بخارا کے حاکمِ وقت نے انھیں کہلا بھیجا کہ وہ محل آ کر حاکم کے بچوں کو حدیث کا درس دیں۔ چونکہ دربارداری ان کے مزاج اور خودداری کے خلاف تھی اس

لیے انھوں نے ترکِ وطن کیا، بخارا سے سمرقند آ گئے اور یہیں ان کا انتقال ہوا۔

اردو، فارسی شاعری میں خاک ہونا اور خاک سے گلزار ہونا عام مضامین ہیں۔ مثلاً: "کہ دانہ خاک میں مل کر گل و گلزار ہوتا ہے"۔

۱) زیرِ زمیں سے آتا ہے جو گل سو زر بکف قاروں نے راستے میں لٹایا خزانہ کیا؟

۲) اقبال نے عالمِ سفلی و علوی کو یوں جدا کیا ہے:

سرِ کیقباد و اکلیلِ جم خاک کلیسا و بتستان و حرم خاک
ولیکن من ندانم گوہرم چیست نگاہم برتر از گردوں، تنم خاک

(۵۹) مجھ سے ایک سوال یہ کیا گیا تھا: "جب انسان اور اجنہ صرف عبادت کے لیے پیدا کیے گئے ہیں تو دنیا میں اتنی بے شمار چیزیں آخر کیوں پیدا کی گئی ہیں"۔ میں پہلے تو سوچتا رہا کہ اس مسئلے کا تشفی بخش جواب کہاں سے مل سکتا ہے۔ تلاش پر کلام اللہ کی یہ آیت رہ نمائی کے لیے ملی: "یہ دنیا لہو و لعب ہے، زینت و آرائش ہے، کثرتِ مال و اولاد پر فخر ہے..... اور اللہ کے نزدیک مکرم وہ ہے جو متقی رہے"۔ سو انسان کی آزمائش کے لیے اسے نہ صرف حسین و نازک اندام بنایا ہے بلکہ محفلِ رقص و سرود بھی سجادی ہے، عمل کی آزادی ہے مگر نیک و بد کی تمیز بھی ودیعت کی گئی ہے۔

اچھے مضمون نگار کا کام ہی یہ ہے کہ اس قسم کے نکات اٹھائے مگر جواب پڑھنے والے پر چھوڑ دے۔ یقیناً آپ کا جواب مجھ سے مختلف ہوگا۔

(۶۰) شاید خیام کے ذہن میں یہ بات ہو کہ "تقویم" تو "احسن" ہے اور تربیت بھی دی گئی ہے پر ذہنِ انسانی ہر دم نئی راہیں نکالنے کی فکر میں کبھی راہِ راست پر قائم رہتا ہے اور اکثر بھٹک جاتا ہے۔

(۶۱) کوئی چالیس سال سے زیادہ ہوئے بھارت کے مشہور رہنما جواہر لال نہرو کی خاک بھارت کے مختلف حصوں پر بکھیری گئی تھی۔ اس سال (جولائی ۱۹۹۹ء) کینیڈی جونیر کی خاک سمندر کے اس علاقے پر چھڑک دی گئی جہاں ان کا ہوائی جہاز سمندر میں گر کر تباہ ہوا تھا اور پچھلے ہفتے (جولائی ۱۹۹۹ء) مشہور سیارہ داں کی کچھ خاک چاند پر پھینکی گئی ہے۔ خیام عجیب شاعر خاک اور کوزے پر لکھ رہا ہے مگر یہ چند مثالیں خاک کے عدم انتشار کرنے کی دلیل ہیں۔

(۶۲) یہاں جرمن شاعر گوئٹے کا مختصر ساذکر ضروری ہے اس لیے کہ دونوں کے حالات بڑے نشیب و فراز سے گزرے ہیں۔ گوئٹے کا اپنا دیوان ۱۸۱۹ء میں چھپا اور ۱۸۰۸۔ ۱۸۱۰ء کے درمیان وائمر (جہاں گوئٹے قیام پذیر تھا) بالخصوص اور جرمنی بالعموم فرانسیسی لشکر کشی کا شکار تھا۔ گوئٹے کی نپولین سے ملاقات بھی ہوئی تھی اور اس تباہی کا گوئٹے پر بڑا اثر تھا۔ وہ جرمن قوم کو مکمل ہلاکت سے بچانے کا آرزومند تھا چنانچہ دیوان کے حصہ نثر میں کہتا ہے: "میں اس دیوان کے ذریعے (جرمنی کے لیے) وہ کام کرتا ہوں جو قرآن میں حضرت موسیٰ نے بنی اسرائیل کے لیے کیا ہے"۔ حصہ نظم کی پہلی نظم

ہجرت' ہے۔ جس میں اس کی آرزو ہے: "تو، ہم سب مشرق کی طرف چلیں جہاں چشمۂ آب حیات ہماری مردہ رگوں میں نئی جان ڈال دے"۔ خیام نے ایران (خراسان و ارگ) کے مختلف حصوں میں پرانی شاہیاں ختم ہوتے اور نئی طاقتیں ابھرتے دیکھی ہوں گی (غوری خانی ایک شاہیہ تھی)، خود اس کی اپنی داستان اتار چڑھاؤ کا شکار رہی۔

(۶۳) میر صاحب فرماتے ہیں:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں، ہم کو عبث بدنام کیا

(۶۴) قرآن پاک کی ایک آیت (ترجمہ: اللہ کے حکم کے بغیر ایک پتا (ذرہ) نہیں ہل سکتا) کے مطابق لوگ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہی تقدیر سے ہوتا ہے (گویا ان کے تصور کے مطابق انسان بے بس ہے)۔ جب اسلام فرقوں میں بٹا تو بعض فرقوں نے اس عقیدے کو مرکزی حیثیت دے دی۔

(۶۵) خود خیام کی ایک رباعی ہم حمد و نعت میں لکھ چکے ہیں، اس کا ایک مصرع یہ ہے: "بہ زانکہ محراب کم ہے تو نماز"۔ اور مذاہب میں بھی صوفی کا مقصد یہی ہے کہ "علم کو زیادہ سے زیادہ اور نفسانی خواہشات کو کم سے کم کرو تو آہستہ آہستہ خدا کے ازلی نور سے تمھارے دل کا رشتہ قائم ہو جائے گا اور پھر وہ دن بھی آسکتا ہے جب آئینے کی طرح تمھارے دل میں خدا کا نور منعکس (جلوہ گر) ہونے لگے"۔ غالباً اسی مرحلے پر اسلام کا نفس مطمئنہ جنم لیتا ہے اور اس نفس کو جنت کی بشارت ملتی ہے۔

(۶۶) "قدر": کلام اللہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ ہر شخص کو ایک موزوں سانچے میں ڈھالا گیا ہے (بلکہ ہر چیز، ہر شے کو ایک موزوں اندازے پر بنایا گیا ہے) اس کی راہیں آسان کر دی گئی ہیں۔ اس "قدر" یا موزونیت کا بشر کو اندازہ کرنا مشکل ہے شاید اسی لیے صبر اور شکر کی راہ دکھائی گئی ہے۔

(۶۷) ابلیس کی مجلس شوریٰ میں علامہ اقبال کہتے ہیں کہ جب ابلیس کے شیاطین مشیروں نے اس کے سامنے دنیا میں مختلف اقوام / عقیدوں (جیسے فسطائیت، مزدکیت، اشتراکیت) کی وجہ سے پیدا ہونے والے شر و فساد کا حال سنایا تو شیطان نے کہا کہ اس کا دست تصرف سب پر حاوی ہے سوائے معدودے چند لوگوں کے:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحرگاہی سے جو ظالم وضو

اور یہی اشک ندامت انسان کے دل و جان کو پاک کر دینے کی ضمانت ہیں۔

(۶۸) کلام اللہ اس سلسلے میں عاد، ثمود، فرعون کے جبر، تشدد، تکبر کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ جگہ جگہ یہ مفہوم بھی سامنے آتا ہے کہ نجات کا واحد راستہ خلوص دل سے معافی اور خالق کائنات کے رو برو سجدہ ریزی ہے۔

(۶۹) کلام اللہ میں "قیامت" کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہیں ان سے اس دن کی گرانی اور ہولناکی عیاں ہے۔ خیام

جو عالم اور فقیہ تھا یہاں مگر اس کا لفظ اس دن کے لیے استعمال کرتا ہے، مقصود یہی ہے کہ انسان اپنے اعمال کا جائزہ خود لے سکتا ہے، اچھے برے کا علم اسے ودیعت کیا گیا ہے اور توبہ کا دروازہ اس کے لیے کھلا ہوا ہے۔

(۷۰) علامہ اقبال نے جگہ جگہ بصیرت، سوز دروں، دل اور اہل دل کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً پیر رومی اور مرید ہندی کا یہ سوال جواب ملاحظہ ہو:

مرید:

تو یہ کہتا ہے کہ دل کی کر تلاش　　　طالب دل باش و در پیکار باش
جو مرا دل ہے مرے سینے میں ہے　　　میرا جوہر میرے آئینے میں ہے

پیر رومی:

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست　　　دل فراز عرش باشد نے بہ پست
تو دلے خود را دلے پنداشتی　　　جستجوئے اہل دل بگذاشتی

سو پہلا کام یہ ہوگا کہ اہل دل کی تلاش کر، پھر ایسی رفاقت میں تیرا دل جاگ اٹھے گا، منور ہوگا اور چشم بینا کا کام دے گا۔ ہر گام پر رفاقت شرط اول ہے۔ رسول کریم کا جب وصال ہوا تو ان کے لبوں پر یہ الفاظ تھے: "بل هو رفيق الاعلىٰ"۔

اقبال، حکیم سنائی کے مزار پر فاتحہ پڑھ کر مسلمان سے کہتے ہیں:

تڑپ پیدا کر اے غافل، تجلی عین فطرت ہے　　　کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

صوفیائے کرام نے دل کے جگانے اور اس طرح جدید پیمانہ بصیرت پیدا کرنے پر زور دیا ہے، خواہ وہ کرسے ہو یا مراقبے سے۔

(۷۱) توحید کا تصور تبھی پختہ ہو سکتا ہے جب غیر اللہ کو انسان اپنے دل و دماغ سے نکال سکے، پھر اس تصور کو عملاً اختیار کرنے کے لیے عمل پیہم کی ضرورت ہے۔ یہ عمل عبادت اور ذکر دونوں طریقوں سے ہو سکتا ہے اور اس راہ پر انسان ایک دفعہ چل پڑے تو پھر نہ اسے کسی کی دوستی کا ڈر ہے اور نہ نفع نقصان کی فکر ہوگی۔ بقول اقبال:

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت، فاتح عالم　　　جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

ایک اور جگہ اقبال نے من کی دنیا اور تن کی دنیا کا زیادہ تفصیل سے موازنہ کیا ہے۔ مثلاً:

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں　　　تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن، جاتا ہے دھن

(۷۲) یہ تو شاعری ہے، حقیقت یہ ہے کہ آج کل سانپ کے کاٹے کا علاج (تریاق) اسی کے زہر سے تیار کیا جا رہا ہے۔ پاکستان (اسلام آباد) میں بھی یہ تریاق ہوتا ہے۔

(۷۳) اقبال اس رفاقت پر زور دیتے ہیں۔ "جاوید نامہ" میں ان کے رفیق ان کے روحانی مرشد (پیر رومی) ہیں۔ اقبال اپنی ایک دعا میں خدا سے گلہ کرتے ہیں:

هستی جوئے جوئے گم شود　　　موجۂ بادے ہوئے گم شود
گرچہ تو در ذاتِ خود یکتاستی　　　عالمے از بہر خود آراستی
من مثالِ لالۂ صحراستم　　　درمیانِ محفلے تنہاستم
خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے　　　از رموزِ فطرتِ من محرمے
تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش　　　باز بینم در دلِ او روئے خویش

(۷۴) بعض اہلِ دل "حقیقت" میں اتنے گم ہوئے کہ انا الحق کہا اور دار پر چڑھ گئے۔ قرونِ اولیٰ میں اسلام کے آگ کی طرح پھیلنے کا اصلی راز یہ تھا کہ صحابہ کرام کو اپنے سردار کی دعوت پر پختہ یقین تھا۔ لوگوں نے وہ وقت بھی دیکھا جب دفاعی جنگ کی تیاری کے لیے حضرت صدیق اکبرؓ گھر کا سارا اسباب اٹھا لائے اور پوچھنے پر کہا:

صدیق کو خدا و خدا کا رسول بس

یا پھر وہ واقعہ یاد کریں جس میں جنگِ احد کے موقع پر ایک صحابی کو جو محاذ پر نہیں تھے جب یہ معلوم ہوا کہ نرغے میں رسولِ پاک کے دندانِ مبارک شہید ہو گئے ہیں تو انھوں نے اپنے دانت بھی توڑ ڈالے۔ شریعت ہو یا طریقت ہو ہر راستے پر راسخ الاعتقادی شرطِ اولین ہے۔

(۷۵) ہوش مندوں نے قناعت کا سبق بار بار دیا ہے۔ مثلاً:

اے قناعت توانگرم گرداں　　　کہ ورائے تو ہیچ نعمت نیست
کنجِ صبر اختیارِ لقمان است　　　ہر کرا صبر نیست حکمت نیست

یعنی قناعت سے بہتر کوئی نعمت نہیں ہے اور قناعت اور صبر لازم و ملزوم ہیں۔ اقبال نے خرد مند کے لیے بڑا اونچا مرتبہ رکھا ہے:

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں　　　غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن　　　کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

(۷۶) کلام اللہ میں نفسِ امارہ، نفسِ لوامہ اور نفسِ مطمئنہ کا ذکر ہے اور نفسِ مطمئنہ کا وہ درجہ ہے کہ خدا کی طرف سے خوش آمدید کہی جاتی ہے اور پھر شرفِ بندگی سے رضا اور جنت کی جزا بطورِ انعام ملتے ہیں۔

(۷۷) کلام اللہ کی سورۂ النزعٰت میں ارشاد ہے: "اور جو بھٹک گیا اور دنیوی زندگی ہی کو بہتر جانا سو اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور جو اپنے رب کے سامنے جواب دہی کے خوف سے ڈرا اور اپنے نفس کو ہوا (و ہوس) سے بچائے رکھا سو جنت اس کا ٹھکانہ ہے۔"

(۷۸) مخلوقِ خدا کی دل گیری: ہر مذہب اور بالخصوص اسلام اس بات پر زور دیتا ہے کہ کسی انسان (بلا مذہب و ملت) پر بھی ظلم نہ کیا جائے۔ زور اس بات پر ہے کہ اللہ کے بندے خوش رہیں (حالات کی بات اور ہے)۔ پچھلی ایسی ہی ایک رباعی میں

ہم حضرت بابا لوحِ لوحم کا ایک خواب نقل کر چکے ہیں جس میں بندوں سے حسنِ سلوک پر انھیں اعلیٰ ترین مقام پر رکھا گیا تھا۔

(۷۹) قلندر: عام طور سے یہ لفظ ایسے بندوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جنھوں نے دنیا سے قطعِ تعلق کر کے صرف خدا کی طرف اپنا رخ موڑ لیا ہو۔ بقولِ اقبال:

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گل کوشند　　ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

سو یہ وہ قلندر ہے جو اسرار و رموزِ کائنات کی تہ تک پہنچے اور اس طرح خالقِ کائنات کا عرفان حاصل کرے۔ ایک اور جگہ اقبال نے قلندر کو یوں ممیز کیا ہے:

قلندر جز دو حرفِ لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا　　فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(۸۰) سورۃ الکہف میں حضرت موسیٰ ایک شخص سے ملتے ہیں: "(اور موسیٰ) ہمارے بندوں میں سے ایک بندے سے ملا جس پر اپنی رحمت (نازل کی تھی) اور علم لدنّی (ہم نے اپنے پاس سے علم) دیا تھا اور حضرت موسیٰ نے پہلے کچھ علم سکھانے اور بعد ازاں ساتھ چلنے کو کہا تو جواب ملا، اور کیونکر ٹھہرے گا اس چیز پر جو تیری سمجھ (کے قابو) سے باہر ہو"۔

(۸۱) "ہاں کا خواب": نظامی عروضی سمرقندی جنھوں نے یہ واقعہ اور خواب نقل کیا ہے خیام کے شاگرد اور گہرے عقیدت مند تھے۔ اس خواب کا چونکہ بہت سے شعرا نے استہزا کیا ہے اس لیے روایت درست معلوم ہوتی ہے مگر خیام سے کہیں ہاں کا ذکر یا ساتھ رہنے کا اشارہ نہیں ملتا حتیٰ کہ آخری دن جب خیام نے اپنے سفرِ آخرت سے پیشتر لوگوں کو تقسیمِ زر کی گواہی کے لیے بلایا اس میں بھی ہاں کا ذکر نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۸۲) معتقدات: نویں، دسویں اور گیارھویں صدی میں جب ایشیا کے اکثر ممالک کے لوگ مسلمان ہو گئے تو کچھ خود ان کی ثقافت اور کچھ ہندی، یونانی، ایرانی فلسفے کے بہت سے عناصر اسلام میں شامل ہو گئے۔ 'اخوان الصفا' جیسی جماعتوں نے ادبی تحریروں کے ذریعے اسلام کے بنیادی عقائد پیش کیے مگر کلامی (متکلمین)، اشاعرہ، معتزلہ، خوارج کی بدولت ان معتقدات میں کمی کی بجائے اضافہ ہوتا گیا۔ شاید یہ بھی ایک وجہ تھی کہ اس دوران صوفیا کے گروہ اور ان کے معتقدات میں عوام کو زیادہ کشش نظر آئی۔

(۸۳) "ہر کس خیالِ خویش...." : اسلام میں جہاں متضاد معتقدات نے فرقوں کو جنم دیا وہیں صوفیا کے ذریعے اسلام میں رواداری (جو دینِ اسلام کا ایک ستون ہے) باقی رہی۔ ہمارے ایک دوست (ڈاکٹر محی الدین) نے اپنے رسالے 'اسلام اور سماج' میں یہ روایت نقل کی ہے: "امیر خسرو (جو حضرت نظام الدین اولیا کے مرید تھے) ایک صبح سویرے اپنے کوٹھے پر ٹہل رہے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ ساتھ والے گھر میں ایک برہمن مہاراج پوجا پاٹ میں مصروف ہیں، ہاتھ میں جا رہے ہیں اور (دیوتا کے گرد) چکر کاٹ رہے ہیں۔ امیر خسرو مسکرائے، یہ مصرع پڑھا:

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے

اور کوٹھے سے نیچے اتر آئے"۔

(۸۴) جینیات : جدید تحقیقات میں اس تحقیق کے دو جدا رخ (یا شاخیں) ہیں۔ ایک تو وہ جس کے ذریعے انسان نے (کوئی ۳۵ سال پہلے) یہ معلوم کیا کہ وراثت (اور اس سے متعلق مختلف صلاحیتیں) کس طرح نسلاً منتقل ہوتی ہیں۔ دوسرا (اور عملی پہلو) یہ ہے کہ ان بے شمار خزانوں کے جدا جدا ننھے خلیوں کو کسی جاندار خلیے میں داخل کر کے (یا اس سے نکال کر) متعلقہ جنس یا نوع میں (کس طرح) مطلوبہ تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔ نباتات پر ایسے بے شمار اور جانوروں (چوہوں، بکروں) پر محدود پیمانے پر ایسے کامیاب تجربے کیے جا چکے ہیں۔ آگے اور انسانوں سے متعلق۔ بقولِ اقبال:

پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ   یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین

(۸۵) اس مصرع کا آزاد اردو ترجمہ کچھ یوں ہوگا: "جل گئی، بھن گئی، کباب ہو گئی"۔

خیام کے کئی ہم عصروں نے یہ مصرع اپنی رباعیات میں کہیں کہیں تھوڑے رد و بدل کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس مصرع میں بڑی آمد ہے۔

(۸۶) یہاں میں نے علامہ اقبال کے ایک مصرع سے دو لفظ لیے ہیں جو یہ ہیں: "دامِ دود" کو بعض اشاعتوں میں "دیو دد"۔ اور اس سے یہی کا اصل مضمون یہ ہے کہ دنیا درندوں سے بھری پڑی ہے اور انسان تلاش پر بھی ملنا مشکل ہے (فرشتوں نے آدم پر اعتراض کیا تھا کہ یہ زمین پر فساد کرے گا اور خون بہائے گا)۔ خیام کی اس رباعی کا مضمون غالب اور اقبال میں ملتا ہے۔ مثلاً:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا   ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا
(غالب)

اور

من از بود و نبود خود خموشم   اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن ایں نوائے سادہ کیست   کے در سینہ دلم گوید کہ ہستم
(اقبال)

(۸۷) حال حال تک کائنات کی آفرینش کے متعلق PROFESSOR HAWKING کا BIG BANG والا نظریہ مقبول تھا جسے ہم کن فیکون سے سمجھ سکتے ہیں۔ جدید رجحانات میں کائنات اور حتمی کائنات، مادہ اور حتمی مادہ جیسی اصطلاحات زیرِ بحث ہیں۔ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر وجود کی اپنی ایک ضد یا نفی ہے اور ان اضداد کے ٹکرانے یا جدا ہونے سے وجود کا نمود ظہور پذیر ہوتا ہے۔

(۸۸) اس صدی کے طبیعی ماہر آئن اسٹائن نے جب ۱۹۴۸ء میں اپنے نظریوں (GENERALISED FIELD THEORY) کو ایک مدلل شکل میں پیش کیا تو رسالوں اور اخباروں کے نمائندے مزید (عام فہم) صراحت کے لیے اس کے پاس پہنچ

گئے۔ زیادہ اصرار پر اس نے صرف اتنا کہا آپ لوگ جس سال بعد آکر مجھ سے ملیں۔ آئن اسٹائن کو اندازہ تھا کہ اس کے نظریے کی زبان اور خیال سمجھنے کے لیے کم از کم اتنا عرصہ درکار ہوگا۔ سب لوگ اس کا ۱۹۰۵ والا محدود نظریہ اضافیت یا تو جانتے ہی نہیں یا پھر اس کا ایک اوپری سا مفہوم سمجھ سکتے ہیں حالانکہ اس نظریے نے علم طبعیات کو تخمین سے بلوغت کے درجے پر پہنچا دیا۔

(۸۹) WORD (لفظ): سوامی جی نے یہ الہامی کتابوں سے (غالباً) لیا ہے۔ اگر مجھے صحیح یاد ہے تو مقدس کتاب 'گیتا' (اور 'وید') آفرینش کے لیے 'اوم' کے لفظ استعمال کرتی ہے جو قرآن میں 'کُن' کا مترادف ہے۔ حضرت عیسیٰؑ سے مردوں کو زندہ کرنے کا معجزہ (علاوہ اور معجزوں کے) منسوب ہے اور وہ قم (یا قم باذن اللہ) کہ کر مردے کو زندہ کرتے تھے۔ پیغمبر حضرت ابراہیمؑ سے منسوب ہے کہ انھوں نے ایسا ہی سوال خدا سے کیا (دیکھیے حاشیہ) تو جواب ملا کہ پرند سدھالو، پھر ان کے ٹکڑے ان پہاڑوں پر بکھیر دو۔ اب انھیں آواز دو (جس سے غالباً انھیں مانوس کیا گیا تھا) اور وہ اڑتے ہوئے تمھارے پاس آجائیں گے۔ اس طرح زندگی اور موت کے درمیان جو پردہ ہے اس کا اٹھانا مشکل ہے اور عام طور پر تو "حجاب اکبر" ہے پر خاص ہستیوں کے لیے بس ایک لفظ کا محتاج ہے۔

(۹۰) ملاحظہ ہو سورۂ یٰسین: الم اعهد الیکم یا بنی آدم .... هذا صراط مستقیم۔

(۹۱) نفس: اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ "جنت اس کے لیے ہے جو اپنے رب کے مقام (عظمت، طاقت) سے ڈرا اور اپنے نفس کو ہوا و ہوس سے روکے رکھا" (سورۂ النّٰزعٰت)۔ ایک اور جگہ (قصۂ یوسفؑ) کہ "نفس تو بدی ہی کی طرف راغب کرتا ہے"۔

(۹۲) ایک روایت ہے کہ ایک مسجد کے سامنے کسی نے ایک میخ لگا دی تھی۔ ایک نمازی نے دیکھا تو وہ میخ نکال دی۔ پھر راوی نے کہا کہ دونوں بخشے گئے کیونکہ دونوں کا عمل اللہ کے بندوں کی بھلائی کے لیے تھا۔ پہلا آدمی جس نے میخ گاڑی تھی وہ ان گھڑسواروں کی بھلائی کرنا چاہتا تھا جو نماز کے لیے وہاں آئیں اور اپنے گھوڑے کو باندھنا چاہیں اور جس نے میخ نکال دی اسے ڈر تھا کہ اندھیرے میں کوئی نمازی پیادہ ہو اور ٹھوکر نہ کھائے۔

(۹۳) "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں علامہ اقبال، شیطان کا یہ وسوسہ یوں بیان کرتے ہیں کہ مجھے چند لوگوں سے خطرہ ہے جو اپنے اشک سحر گاہی سے وضو کرتے ہیں۔

ابلیس کو انسان کو ہر طرح اور ہر طرف سے ڈرانے ورغلانے کی کھلی چھٹی کے ساتھ ساتھ خود انسان کو ایک عہد کا التزام کیا گیا تھا جس کا قرآن پاک جگہ جگہ ذکر کرتا ہے۔ مثلاً سورہ یٰسین:

"....اے بنی آدم، کیا ہم نے تم سے عہد نہیں لیا تھا کہ شیطان تمھارا کھلا دشمن ہے، اس کی پیروی (بندگی) ہرگز مت کرنا بلکہ میری ہی عبادت کرو کہ یہ صراط مستقیم ہے اور......"۔

اور بھٹک گئے بد عہدی کی تو اس کا واحد علاج اشک ہائے ندامت ہیں۔

بابِ سوم۔ خیام اور سائنس

- تمہید: ماحول، ہم عصر، شاگرد
- خیام اور ریاضی: جبر و مقابلہ، ہندسہ
- خیام اور فلکیات (رصدگاہ، زیچ)
- خیام اور فلسفہ (مابعد الطبعیات)
- حواشی

خیام اور سائنس

تمہید (ماحول، ہم عصر، شاگرد):

خیام کی شاعری کی طرح اس کے سائنسی کارناموں سے متعلق سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ وہ منتشر ہیں، کوئی کتاب کی شکل میں، کچھ رسالوں کی شکل میں، کچھ جزوی ترجموں کی شکل میں اور کچھ ایسے قلمی نسخوں کی شکل میں جن کی تاریخ تحریر خیام کی وفات سے کچھ عرصے بعد کی ہے۔ اس کے بعض غیر معمولی اہمیت کے کارنامے (بالخصوص فلکیات پر اس کے جدول اور رصدگاہِ اصفہان کے دوران اس کا کام) ہمیں تذکرہ نگاروں سے ملتے ہیں۔ ان تذکرہ نگاروں میں سے کچھ اس کے ہم عصر اور شاگرد اور بعض اس کے متاخرین ہیں۔

یہاں ہم پہلے خیام کی مختلف کتابوں، رسالوں وغیرہ کا ایک تاریخ وار مختصر جائزہ پیش کر رہے ہیں۔ ان کی مزید تفصیلات متعلقہ ذیلی عنوانات کے تحت ملیں گی۔

خیام سے منسوب کتابیں، رسائل وغیرہ حسبِ ذیل ہیں:	تاریخ
۱) کتاب حساب (الجذر) بطریقِ ہند (اس میں جذر المربع اور کعب کے طریقے ہیں)۔ اس کا ذکر خیام نے اپنی کتاب 'جبر و مقابلہ' میں کیا ہے اور یہ رسالہ ۱۹۳۲ء کے 'شرق، تہران' میں شائع ہو چکا ہے۔	۱۰۶۷ء
۲) رسالہ ابی الفتح ابراھیم الخیامی (عربی)۔ اس کا متن ۱۹۳۱ء کے 'شرق، تہران' میں چھپ چکا ہے۔	۱۰۶۸ء
۳) مقالات فی الجبر والمقابلہ۔ اس کے فارسی انگریزی، فرانسیسی ترجمے دستیاب ہیں۔	(۱۰۶۹ء–۱۰۷۴ء)
۴) مصادراتِ کتاب اقلیدس (ہندسہ)۔ فارسی ترجمہ: جلال ہمائی۔	
۵) رصدگاہِ اصفہان۔ انشا تقویم جلالی۔	(۱۰۷۴ء۔ ۱۵ مارچ ۱۰۷۹ء)

حصوں میں چھوٹی چھوٹی رصد گاہیں قائم تھیں (جن میں سب سے پہلے عباسی رصد گاہیں شمسیہ اور قاسیون کی رصد گاہیں بھی ہیں بھی تھیں) اور خیام کے کچھ ہی عرصے بعد ہلاکو خان کی ہدایت پر وسط ایشیا کی پہلی ایسی رصد گاہ بنی جہاں اساتذہ بھی تھے اور تحقیق ماہر بھی۔ شاندار کتب خانہ اور رصد گاہ کے آلات بنانے کے کارخانے بھی موجود تھے۔ اگر فلسفے کا مطالعہ کریں تو فارابی سے لے کر ابن سینا تک فلاسفہ کی ایک صف ہے جو ہندی، یونانی اور اسلامی نظریات سے متاثر بھی ہوئی اور کہیں انھیں یک جا کرنے کی کوشش بھی کی اور کہیں انھیں اپنایا۔ اگر فقہ کی طرف جائیں تو امام بخاری سے شروع کر کے بڑے بڑے ائمہ کا نام ہمارے سامنے آتا ہے جنھوں نے تفسیر، حدیث اور فقہ کے ذریعے اسلام کو وسط ایشیا میں عام کیا (خود خیام کے شاگرد زمخشری کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے قرآن پاک کی پہلی عقلی تفسیر مرتب کی)۔ صوفیا کی صف میں اکابر موجود ہیں اور ان میں سے اکثر نے فلسفے کی جگہ خود اپنی زندگی کو ایسا نمونہ بنایا کہ بے شمار لوگ ان کے توسط سے اسلام کی طرف کشاں کشاں کھنچے چلے آئے۔ شاعری کا میدان لیں تو یہ تو اہلِ فارس کی گھٹی میں تھی اور رباعی ایران میں بے حد مقبول صنف تھی۔

غرض خیام کے زمانے میں ایران (اور خصوصاً خراسانِ بزرگ) علم کے ہر میدان میں پیش پیش تھا اور اگر دسویں صدی (اور خود اوائلِ گیارھویں صدی عیسوی) میں سائنس، فلسفے اور حکمت کو عربی کا جامہ پہنایا جاتا تھا تو گیارھویں صدی سے آگے علوم، فارسی میں بھی ڈھالے جانے لگے تھے۔ اس سلسلے کی ایک ممتاز کوشش(۵) جرجانی کی دس جلدوں پر مشتمل طبی قاموس ہے۔

اس سارے علمی ذوق و شوق، نشر و اشاعت کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہے کہ وسط ایشیا میں علمی کارروائیوں کے عروج کے اس زمانے میں (خراسانِ بزرگ جس میں وسط ایشیا کا زرخیز حصہ شامل ہے) سامانی، دیلمی، غزنوی اور پھر سلجوق فرماں رواؤں نے بڑی فراخ دلی سے تعلیم و تحقیق کے اسباب فراہم کیے اور ان کی شخصی طور پر (اور اوقاف کے ذریعے) سرپرستی کی۔ نظامیہ، سعدیہ، کرامیہ اور نظامیہ درس گاہیں اس وسیع خطے کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی تھیں اور تعلیم مفت اور عام تھی۔ آٹھویں، نویں صدی میں بغداد میں جو تعلیمی اور تحقیقی سلسلہ شروع ہوا تھا وہ پندرھویں صدی میں سمرقند کی درس گاہوں اور اس وقت کی بہترین رصد گاہ کی شکل میں نمودار ہوا (ہم نے خود بچپن میں بغدادی قاعدہ پڑھا ہے)۔

ہے اور وزیر اعظم نظام الملک طوسی کے توسط سے سلجوق دربار کا ایک اہم مشیر بن گیا۔

یہ عجیب بات ہے کہ گیارھویں اور بارھویں صدی کا زمانہ وسط ایشیا کے معروف تاریخ اور تذکرہ نگاروں کا زمانہ ہے، پھر بھی خیام پر ہمیں یکجا تفصیلی کوائف کم ہی ملتے ہیں۔ طرفہ تماشا یہ ہے کہ اس سے کچھ ہی پہلے وسط ایشیا کے دو معروف حکما گزرے ہیں۔ ان میں سے ایک (البیرونی) نے اپنی بیشتر کتابوں کی فہرست یکجا مرتب کی ہے اور اپنی آخری کتاب (کتاب الجواهر فی معرفة الجواهر) میں اپنی عمر (۸۰ سال سے زیادہ) کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے اہلِ علم و حکمت (بو علی سینا) نے اپنی سوانح عمری لکھی ہے جس کا آخری حصہ اس کے ایک شاگرد نے بو علی سینا سے سن کر مکمل کیا ہے۔ یہ شاگرد (غالباً اسی سے خیام واقف بھی تھا اور متاثر بھی) بو علی سینا کے ساتھ اس کی وفات تک رہا۔ اس کے برخلاف نہ خیام کا کوئی شاگرد اس کا تفصیلی ذکر کرتا ہے اور نہ خود خیام نے ایسی کوئی بیاض چھوڑی ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ خیام کی تنک مزاجی سے لوگ اس کے زیادہ قریب نہ آسکے، پھر اس کی صاف گوئی نے کچھ دشمن پیدا کر لیے۔ اسے ایسے علما اور زاہدوں سے نفرت تھی جو علم اور زہد کے لبادے اوڑھ کر اپنے گرد عوام الناس کا ایک حلقہ بنا لیتے ہیں (اس امر کا ذکر اس نے نہ صرف شاعری میں کیا ہے بلکہ نثر میں بھی یہ پہلو ابھر کر ہمارے سامنے آتا ہے)۔ اس کے فلسفیانہ نظریات نے بھی اسے مختلف گروہوں (جیسے اشاعرہ) سے جدا کر دیا تھا۔

خیام سے کچھ عرصہ پیشتر کا زمانہ وسط ایشیا میں علمی اور علمی تحریکوں کے عروج کا زمانہ ہے۔ اگر ریاضی اور ہندسہ کو لیا جائے تو (پچھلی ہی صدی میں) البیرونی ہمارے سامنے آتا ہے جس نے کعبی مساوات کو جبری طریقوں پر حل کیا، مسئلہ ثنائی کے خدوخال سنوارے، ہندسے کے ایک مسئلے[1] کے حل کے بعد اسے عام کر کے فلکیات اور فلکی ہندسے کے بے شمار مسائل حل کیے، اہلِ ہند کے عمیل بجیبی سے استفادہ کر کے (اور مسئلہ ثنائی کے ذریعے حل کر کے) کوئی ۸۰۰ سال پرانے مسئلے کا ریاضیاتی حل پیش کیا۔ اگر طبعیات اور میکانیات کے مسائل کو دیکھیں تو اس کے ہم عصر الخازنی نے سلجوق دربار میں اوزان اور مختلف معدنیات کی کثافتِ اضافی پر نہ صرف ایک کتاب لکھی بلکہ ایک ایسی میزان[2] بھی بنائی جس کے ذریعے سرکاری خزانے میں آنے والے اور موجود مالی ذخائر (سونا، چاندی، ہیرے جواہرات) کو پرکھ کر اس کی مناسب قیمت کا تعین کیا جا سکتا تھا۔ اگر علم فلکیات اور رصدگاہوں پر نظر ڈالی جائے تو وسط ایشیا کے مختلف

حصوں میں چھوٹی چھوٹی رصد گاہیں قائم تھیں (جن میں سب سے پہلے عباسی رصد گاہیں شمسیہ اور قاسیون کی رصد گاہ بھی ہیں بھی تھیں) اور خیام کے کچھ ہی عرصے بعد ہلاکو خان کی ہدایت پر وسط ایشیا کی پہلی ایسی رصد گاہ[3] بنی جہاں اساتذہ بھی تھے اور تحقیق ماہر بھی۔ شاندار کتب خانہ اور رصد گاہ کے آلات بنانے کے کارخانے بھی موجود تھے۔ اگر فلسفے کا مطالعہ کریں تو فارابی سے لے کر ابنِ سینا تک فلاسفہ کی ایک صف ہے جو ہندی، یونانی اور اسلامی نظریات سے متاثر بھی ہوئی اور کہیں انھیں یک جا کرنے کی کوشش بھی کی اور کہیں انھیں اپنایا۔ اگر فقہ کی طرف جائیں تو امام بخاری سے شروع کر کے بڑے بڑے ائمہ کا نام ہمارے سامنے آتا ہے جنھوں نے تفسیر، حدیث اور فقہ کے ذریعے اسلام کو وسط ایشیا میں عام کیا (خود خیام کے شاگرد زمخشری کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے قرآن پاک کی پہلی[4] عقلی تفسیر مرتب کی)۔ صوفیا کی صف میں اکثر موجود ہیں اور ان میں سے اکثر نے فلسفے کی جگہ خود اپنی زندگی کو ایسا نمونہ بنایا کہ بے شمار لوگ ان کے توسط سے اسلام کی طرف کشاں کشاں کھنچے چلے آئے۔ شاعری کا میدان لیں تو یہ تو اہلِ فارس کی گھٹی میں تھی اور رباعی ایران میں بے حد مقبول صنف تھی۔

غرض خیام کے زمانے میں ایران (اور خصوصاً خراسانِ بزرگ) علم کے ہر میدان میں پیش پیش تھا اور اگر دسویں صدی (اور خود اوائلِ گیارھویں صدی عیسوی) میں سائنس، فلسفے اور حکمت کو عربی کا جامہ پہنایا جاتا تھا تو گیارھویں صدی سے آگے علوم، فارسی میں بھی ڈھالے جانے لگے تھے۔ اس سلسلے کی ایک ممتاز کوشش جرجانی[5] کی دس جلدوں پر مشتمل طبی قاموس ہے۔

اس سارے علمی ذوق و شوق، نشر و اشاعت کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہے کہ وسط ایشیا میں علمی کارروائیوں کے عروج کے اس زمانے میں (خراسانِ بزرگ جس میں وسط ایشیا کا زرخیز حصہ شامل ہے) سامانی و دیلمی، غزنوی اور پھر سلجوق فرماں رواؤں نے بڑی فراخ دلی سے تعلیم و تحقیق کے اسباب فراہم کیے اور ان کی شخصی طور پر (اور اوقاف کے ذریعے) سرپرستی کی۔ بہقیہ، سعدیہ، کرامیہ اور نظامیہ درس گاہیں اس وسیع خطے کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی تھیں اور تعلیم مفت اور عام تھی۔ آٹھویں، نویں صدی میں بغداد میں جو تعلیمی اور تحقیقی سلسلہ شروع ہوا تھا وہ پندرھویں صدی میں سمرقند کی درس گاہوں اور اس وقت کی بہترین رصد گاہ کی شکل میں نمودار ہوا (ہم نے خود بچپن میں بغدادی قاعدہ پڑھا ہے)۔

مسلمانوں کے علمی عروج کا یہ زمانہ مختلف تذکرہ نگاروں نے اجمالاً اپنے تذکروں میں محفوظ کیا ہے مگر بیسویں صدی کے مشہور مستشرق جارج سارٹن نے اپنی 'تاریخ سائنس' میں اس سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کی اس قاموس کی پہلی جلد (جو تقریباً ۸۰۰ صفحات پر مشتمل ہے) یونانی شاعر ہومر سے عمر خیام تک کے زمانے کی مستند علمی تاریخ ہے۔ اس میں وہ آٹھویں صدی کو 'عصرِ خوارزمی' کا عنوان دیتے ہیں، پھر ہر نصف صدی ایک مسلمان عالم سے منسوب کرتے ہیں (جیسے فارابی، الہیثم، البیرونی، ابنِ سینا، مسعودی) اور بارھویں صدی میں "عصر خیام" پر یہ جائزہ ختم ہوتا ہے۔ خود خیام کے اکتسابِ علم کی تاریخ دھندلی ہے۔ ہمیں بس اتنا معلوم ہے کہ پیدائش کے بعد سے کوئی ۱۸ سال اس نے نیشاپور میں گزارے۔ اساتذہ میں فقیہ امام موفق، ابوالحسن اور بو علی سینا کے ایک شاگرد کے نام آتے ہیں جن سے خیام کو فقہ، فلکیات اور حکمت میں رہنمائی ملی (افسوس یہ ہے کہ مشہور تذکرہ نگار جو خیام کے شاگرد تھے جیسے نظامی اور بیہقی وہ خیام کے زمانے کے متعلق بہت کم لکھتے ہیں)۔ اس وقت کی درس گاہوں اور نصابِ تعلیم میں فلسفہ، منطق، فقہ، فلکیات اور ہندسہ جیسے مضامین شامل ہوتے تھے اور نوجوان خیام ان علوم میں نہ صرف دلچسپی رکھتا تھا بلکہ حکمت، فلسفہ، ریاضی اور فلکیات پر اس کی نظر گہری تھی۔ ایک اچھا عالم حصولِ علم کے بعد اس کی اشاعت اور تحقیق میں لگ جاتا ہے اور یہی خیام نے کیا۔ الخوارزمی کی طرح خیام کو بھی علم الاعداد سے گہری دلچسپی تھی اور اس کا پہلا رسالہ 'رسالہ فی الصحت الطریق الھندی لاستخراج الجذر و الکعب' ۱۰۶۷ء میں (۱۹ سال کی عمر میں) مکمل ہوا۔

خیام اور ریاضی (جبر و مقابلہ، ہندسہ) :

اعداد کا جذر نکالنا انسان کا پرانا کام ہے۔ یونانیوں اور اہلِ ہند کے بعد مسلمانوں میں الخوارزمی نے اور پھر خیام نے اس پر کام کیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ خیام کے زمانے میں جذر (مربع و کعب) اعشاریہ کے زیادہ مقامات تک صحت سے شمار کیا جاتا تھا۔ اس رسالے کا جو نسخہ بانکی پور (ہند) میں ہے اس میں خیام چھٹے درجے کے جذر نکالنے سے بحث کرتا ہے (یہ گویا چھٹے درجے کی جبری مساوات کے حل کا پیش خیمہ تھا)۔ اگلے سال (۱۰۶۸ء) میں خیام نے تیسرے درجے کی (کعبی) مساوات کے حل پر ایک رسالہ

لکھا(رسالہ ابی الفتح عمر الخیامی)۔ یہ کام پہلے ایک یونانی مہندس ارشمیدس (ہندسے کی مدد سے) کر چکا تھا اور خیام سے پہلے اور اس کے ہم عصر مسلمان ریاضی دانوں نے بھی تیسرے اور بعض چوتھے درجے کی مساواتوں کے حل کی کوشش کی تھی۔ اس رسالے کے دیباچے میں خیام لکھتا ہے:

"عصر اسلام سے پیشتر جبری مساواتوں پر کام کا ہمیں علم نہیں البتہ عربوں نے اس دور میں (بڑا) کام کیا ہے۔ موجودہ زمانے کے ریاضی دانوں میں الماہانی نے (۲۵۰ھ) میں چودہ کعبی میں سے تین مساواتوں کے حل کی کوشش کی مگر ہندسے کی مدد سے انہیں حل نہ کر سکا اور ناقابلِ حل قرار دیا۔ ابو جعفر خازنی (چوتھی صدی ہجری) نے انہیں حل کیا اور (اس پر) ایک رسالہ لکھا۔ ابو نصر عراقی (خوارزمی اور البیرونی کے استاد) نے دائرے کے ساتویں حصے کی تخمین میں ایسی ہی ایک مساوات کو مخروطی تراشوں سے حل کیا۔ ابو سہل کوہی، ابو الوفا بوزجانی اور ابو حامد بوزجانی (چوتھی صدی عیسوی) نے مندرجہ ذیل سوال کے حل سے متعلق تیسرے درجے کی مساوات کے حل کی کوشش کی۔

'عدد ۱۰ کو ایسے دو حصوں میں تقسیم کرو کہ ان کے مربع کا مجموعہ اور بڑے عدد اور چھوٹے عدد کا مقسوم یک جا کریں تو وہ ۷۲ کے برابر ہوں'۔ یہ لوگ عرصے تک اس مسئلے کے حل سے متعلق مساوات لا = لا^3 + لا^2 + ۱ کے حل میں لگے رہے۔ بالآخر ابو الجرج نے اسے حل کر کے سامانی کتب خانے میں محفوظ کر دیا..... اگر مجھے موقع ملا تو ایسی مساواتوں کے حل پر ایک کتاب لکھوں گا"۔

یہ چھوٹا رسالہ نہ صرف علم الجبرا میں اس کی تحقیق اور دلچسپی کو ظاہر کرتا ہے بلکہ بشرطِ موقع اس پر کام کرنے کا بھی عزم ظاہر کرتا ہے۔

خیام کے ایک رسالے کا ہم ذکر کر چکے ہیں جو اس نے مبسوط کام 'جبر و مقابلہ' سے پہلے لکھا تھا اس میں بعض ہم عصروں اور ایک خاص مساوات کا ذکر ہے جس میں یہ لوگ لگے ہوئے تھے۔ مسئلہ موجودہ اصطلاحات میں کچھ یوں ہوگا:

عدد ۱۰ کو دو ایسے حصوں میں تقسیم کرو یعنی (لا، ۱۰-لا) کہ ان کے مربعوں کا مجموعہ اور حاصلِ تقسیم

$$\text{۷۲x} \Longleftarrow \text{لا}^{۲} + (\text{۱۰} - \text{لا})^{۲} + \frac{\text{لا}}{\text{۱۰}-\text{لا}} = \text{۷۲}$$

$$(\text{۱۰} - \text{لا})\,\text{لا}^{۲} + (\text{۱۰} - \text{لا})^{۳} + \text{لا} = \text{۷۲}\,(\text{۱۰} - \text{لا})$$

اس مساوات کے حل کے تین حصے ہوں گے :

الف) مساوات کو $\text{ا لا}^{۳}$ + ب $\text{لا}^{۲}$ - ج لا + د = ۰ کی صورت میں ڈھالیں۔

ب) مساوات سے ب لا کو مفروضات کی مدد سے تحلیل کر دیں تو نئی مساوات $\text{ما}^{۳}$ + د ما + ک = ۰ ہو گی۔

ج) پھر اسے حل کریں اور 'ما' کی قیمت 'لا' میں واپس رکھ دیں۔ اس مساوات کا ایک حل (۸،۲) ہے۔ تصدیق کے لیے لا = ۸ دی ہوئی مساوات میں درج کریں :

$$(\text{۸})^{۲} + (\text{۱۰} - \text{۸})^{۲} + \frac{\text{۸}}{\text{۱۰}-\text{۸}} = \text{۷۲}$$

$$\text{۶۴} + (\text{۲})^{۲} + \frac{\text{۸}}{\text{۲}} = \text{۷۲}$$

$$\text{۶۴} + \text{۴} + \text{۴} = \text{۷۲} \Longleftarrow \text{۷۲} = \text{۷۲}$$

اس مساوات کے عموماً تین حل ہونے چاہییں مگر یہ خصوصی مساوات ہے، اس کا صرف ایک حل (مطلق) ہو گا۔

ایسے ہی ایک موقع کی تلاش میں (جس کی بدولت وہ سکون سے جبر و مقابلہ پر اپنا کام کر سکے) خیام نے وطنِ مالوف نیشاپور کو خیرباد کہا اور ایک قریبی ریاست میں منتقل ہو گیا جس کے والی شمس الملک اور ان کے درباری امیر (وزیر) نے ان کی سرپرستی کی۔ یہاں چھ سال کی مدت میں خیام نے جبر و مقابلہ پر اپنا کام رسالہ فی الجبر و المقابلہ لحکیم الا وحدابی الفتح عمر بن ابراھیم الخیامی لکھا اور بطور تتمہ ایک اور رسالہ فی تحقیق یک مسئلہ بھی تحریر کیا۔

پہلے ہم عمر خیام کے رسالے اور تمہید سے کچھ اقتباس پیش کرتے ہیں (اس رسالے کا فارسی، فرانسیسی اور انگریزی میں ترجمہ ہو چکا ہے) :

الحمد للّٰہ رب العالمین و العاقبۃ للمتقین .... ان احد المعانی التعلیم المحتاج الیھا فی الجزء الحکمۃ المعروف بالریاضی ھو صناعتہ الجبر و المقابلہ

(الموضوع لا ستخراج المجهولات) العددیه والماسة وان فیها اصناف یحتاج فیها الی اصناف من المقدمات ......

اِنّی لم ازل کنت شدید الحرص علی تحقیق جمیع اصنافها و تمییز الممکن من الممتنع فی انواع کل صنف براهین المعرفتی بان الحاجة الیها فی المشکلات المسائل .... مجتهداً فی رفض الباطل و الزور .... و اعتصمت بحبل التوفیق من اللّٰہ تعالیٰ .... اقول بعون اللہ تعالیٰ و حسن توفیقہ۔

ترجمہ: "ایک زمانے سے میرا یہ خیال تھا کہ جبری مساواتوں کے مختلف درجوں کی تحقیق کروں اور ان کی درجہ بندی کروں اور ثبوت و دلائل سے ایسی جبری مساواتوں کو جن کا حل ممکن ہے ان دوسری مساواتوں سے جن کا جبری حل ممکن نہیں جدا کروں (اس قسم کی جبری مساواتیں[۹] مختلف ریاضیاتی اور طبعیاتی مسائل کے حل کے دوران آتی ہیں) لیکن ناموافق حالات کی وجہ سے یہ کام رکا رہا۔ اب تو حالات اتنے بگڑ گئے ہیں کہ مجھے یہ خطرہ ہے کہ (دیانت دار اور حقیقی) علما کہیں دنیا سے رخصت ہی نہ ہو جائیں اور جو چند دانش ور تلاشِ علم اور معرفتِ حق میں لگے ہوئے ہیں انھیں بھی سخت مشکلات کا سامنا ہے۔ علم و حکمت پر آج کل جو قدغن لگی ہوئی ہے اور اس طرف سے جس قدر لاپروائی برتی جا رہی ہے اس کی وجہ سے اہلِ علم و دانش اپنا دل و دماغ اطمینان سے اس طرف نہیں لگا سکتے۔ برخلاف اس کے نیم حکیم علم کا جامہ سجائے جھوٹ پر سچ کی ملمع کاری کرنے اور ریاکاری اور حق کے متلاشی لوگوں پر الزام تراشی میں مصروف ہیں۔ انھیں اگر بدقسمتی سے ایسا کوئی شخص مل جائے جس نے اپنی ساری زندگی تلاشِ حق اور تلاشِ علم کے لیے وقف کر دی ہو اور جسے خوشامد، ریاکاری، جھوٹ اور خود پرستی سے نفرت ہو تو یہ نیم حکیم اس پر ہنستے ہیں اور اسے دھمکیاں دیتے ہیں مگر خدائے برتر ہر شخص کی اور ہر حال میں مدد کرتا ہے۔ خداوندِ کردگار نے مجھ پر رحم کیا اور اس کے کرم سے مجھے محترم قاضی القضاۃ علامہ امام سید ابو طاہر کی رفاقت، سرپرستی اور توجہ حاصل ہوئی۔ خدا ان کا اقبال بلند سے بلند تر کرے اور ان کے دشمن روسیاہ ہوں۔ مجھے آج

تک ایسا کوئی شخص نہیں ملا تھا جو اپنے علم و عمل میں کامل ہو، اخلاق میں اپنا ثانی نہ رکھتا ہو اور ہمہ وقت بنی نوعِ انسان کی بھلائی کا عملاً خواہاں ہو۔ جب مجھے ان سے شرفِ ملاقات کا موقع حاصل ہوا تو ان کے گہرے علم اور اعلیٰ اخلاق نے مجھے بے حد متاثر کیا۔ میں ان کا گرویدہ ہو گیا۔ ان کی محبت میں مجھے دنیائے علم میں شہرت ملی اور ان کی بے پایاں عنایتوں نے مجھے کام کرنے کی ایک نئی طاقت بخشی۔ اب میں نے علم و حکمت کی طرف اپنی ساری توجہ منعطف کر دی ہے تاکہ میں ان کے فضل و کرم کے سائے میں (اپنے بے یار و مددگار ماضی کو بھلا کر) اپنی تحقیقات کا سلسلہ از سرِ نو جاری کر سکوں"۔

(ترجمہ: عباس رضوی)

علامہ سلیمان ندوی کے ("خیام" کے) مطابق خیام کے اس مربی کا پورا نام احمد الملک ابو طاہر سارے ہے (یہ سمرقند کے نہایت متمول اور باثر امیر تھے، شافعی مسلک کے مسلمان اور حکمت کے اعلیٰ ترین سند یافتہ تھے)۔ ایک اور روایت کے مطابق ۱۰۸۹ء میں ابو طاہر، سلجوق سلطان ملک شاہ کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ چونکہ والیِ سمرقند احمد خاں نے سمرقند اور نواحی علاقوں میں اپنی بے اصولی سے بدنظمی پھیلا رکھی ہے اس لیے ملک شاہ کو چاہیے کہ اس علاقے کو فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر لے۔ اس واقعے سے کوئی دس سال پیشتر خیام اپنا "جبر و مقابلہ" ختم کر چکا تھا اور اسے امیر ابو طاہر سے منسوب کیا تھا۔

خیام نے الخوارزمی اور دسویں اور گیارھویں صدی کے دوسرے مسلمان ریاضی دانوں کے مقابلے میں اس میدان کو بہت زیادہ پھیلایا۔ الخوارزمی کی خوبی یہ ہے کہ وہ پہلے اور دوسرے درجے کی جبری مساواتوں کو نہ صرف حل کرتا ہے بلکہ ۸۰۰ مختلف مثالوں کے ذریعے ان کے عملی مسائل پر اطلاق کا طریقہ بھی بتاتا ہے۔ خیام نے دوسرے درجے کی مساواتوں سے آگے تیسرے[۷] درجے کی مساواتوں کو ۱۳ مختلف اصناف میں تقسیم کیا ہے، پھر ان کے ہندسی اور جبری حل سے بحث کی ہے (اور ان میں جو آسانی سے حل ہو سکتی ہیں انھیں دوسری مساواتوں سے الگ کیا ہے)، پھر اپنے بعض پیش رو اور ہم عصر مسلمان ریاضی دانوں کی طرح چوتھے درجے کی خاص خاص مساواتوں کے حل سے بحث کی ہے، بعد ازاں چھٹے درجے کی اور بالآخر ایک خاص مساوات لاَنٗ + اَنٗ = ۰ (ن > ۳، م ≡ ۲، ۳، ۴، ......) کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ اگر ہم آج ایسی ساری مساواتوں کو حل نہیں کر سکتے تو نہ سہی آنے والے انھیں ایک

دن ضرور حل کریں گے۔

ہم نے ذکر کیا ہے کہ یونانی اور ہندی علما نے جبری مسائل پر کام کیا تھا۔ مشکل یہ تھی کہ وہ ایسی مساواتیں ممیّز نہ کر سکے جن کا حل (یا جواب) یکتا ہوتا ہے اور وہ جن کا جواب تو ہوتا ہے مگر ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے (آج ہمیں یہ سیدھا سادہ اصول معلوم ہے کہ اگر مساوات دوسرے درجے کی ہو تو حل کی شرائط دو اور جواب دو ہوں گے۔ اسی طرح چھٹے درجے کی مساوات کے چھ جواب اور چھ متعلقہ شرائط ضروری ہیں)۔ خیام کی کعبی مساواتیں کچھ یوں منقسم ہیں:

چھ مساواتیں جنھیں دو متعین اعداد کے ذریعے (لا معلوم) 'لا' کا تعین کیا جائے۔ جیسے:

ب لا + ج $لا^{۲}$ + $لا^{۳}$ = ا

اور تو مساواتیں ایسی ہیں جن میں تین متعین اعداد دیے گئے ہوں اور اس طرح نامعلوم مقدار 'لا' کا تعین کیا جائے۔ ساتھ ہی ساتھ کعبی مساوات کا ایک طریقہ (جو ہم آج بھی استعمال کرتے ہیں) یہ بتایا گیا ہے کہ پہلے اسے دوسرے درجے کی مساوات میں تحویل کرلیں، پھر اس کے حل کی مدد سے تیسرے درجے کی دی ہوئی مساوات حل کریں۔

عام یا ن ویں درجے کی مساوات کے سلسلے میں مسئلہ ثنائی کا ذکر اور اس کا پھیلاؤ بھی درج ہے۔ یہ ہم نیوٹن سے منسوب کرتے ہیں حالانکہ ایک ریاضیاتی حل کے سلسلے میں دسویں / گیارھویں صدی میں البیرونی نے اس مسئلے کا محدود سلسلہ پیش کیا تھا جسے خیام نے نیوٹن سے کوئی ۶۰۰ برس پہلے عام درجے کے لیے استعمال کیا ہے:

$(لا + \frac{۱}{۲})^{۲} = لا^{۲} + ۲لا \times \frac{۱}{۲} + (\frac{۱}{۲})^{۲}$

اور $(ا + ب)^{ن} = ا^{ن} + ... + ب^{ن}$

اسی رسالے میں خیام نے ایک چوتھے درجے کی مساوات کا (مشروط) حل پیش کیا ہے۔ مساوات یہ ہے:

$لا^{۴} + ۳لا^{۲} = ۲۸$

(نوٹ: یہ رسالہ اس وقت ہمارے پاس نہیں ہے ورنہ جس مسئلے کے حل کے سلسلے میں یہ مساوات آئی ہوگی وہ مسئلہ بھی آپ تک پہنچا سکتے)۔ اس مسئلے کا حل خیام کے طریقہ 'تحویل (اور خوارزمی کے 'جبر اور

مقابلہ") سے کچھ یوں ہو گا:

$$(\text{لا}^{۲})^{۲} + ۳\,\text{لا}^{۲} = ۲۸$$

$$(\text{لا}^{۲})^{۲} + ۳(\text{لا}^{۲})^{۱} = ۲۸$$

$$(\text{لا}^{۲})^{۲} + ۳(\text{لا}^{۲})^{۱} = ۲۸.$$

$$(\text{لا}^{۲})^{۲} + ۲ \times \frac{۳}{۲}(\text{لا}^{۲})^{۱} = ۲۸$$

$$(\text{لا}^{۲})^{۲} + ۲ \times \frac{۳}{۲}(\text{لا}^{۲})^{۱} + \frac{۹}{۴} = ۲۸ + \frac{۹}{۴} = \frac{۱۲۱}{۴}$$

$$\left(\text{لا}^{۲} + \frac{۳}{۲}\right)^{۲} = \left(\frac{۱۱}{۲}\right)^{۲}$$

$$\left(\text{لا}^{۲} + \frac{۳}{۲}\right)^{۲} = \left(\pm\frac{۱۱}{۲}\right)^{۲}$$

$$\text{لا}^{۲} + \frac{۳}{۲} = \frac{۱۱}{۲} \quad \text{اور} \quad \text{لا}^{۲} + \frac{۳}{۲} = -\frac{۱۱}{۲}$$

$$\text{لا}^{۲} + \frac{۳}{۲} - \frac{۳}{۲} = \frac{۱۱}{۲} - \frac{۳}{۲}$$

$$\text{لا}^{۲} = \frac{۸}{۲}$$

$$\therefore \text{لا}^{۲} = ۴ = (\pm ۲)^{۲}$$

$$\therefore \text{لا} = ۲\,،\, -۲$$

چونکہ یہ مساوات سائنس کے کسی عملی مسئلے کے لیے تیار کی گئی تھی اس لیے یہاں صرف مثبت حل ہی لیں گے یعنی لا = ۲ (اگر ہم دوسری قیمت $-\frac{۱۱}{۲}$ لیں تو لا کی قیمت $\pm\sqrt{-۷}$ کے نکلتی ہے جو ہمارے مسئلے میں کام نہیں دے گی (ایسی مقادیر جیسے $\sqrt{-\text{م}}$ (م مثبت) خیالی مقادیر کہلاتی ہیں)۔

اسی طریقے سے خیام کے چھٹے درجے کی خاص خاص مساواتیں حل ہو سکتی ہیں۔ شرط صرف یہ ہے کہ وہ تیسرے درجے کی مساوات میں تحویل ہو سکیں یا پھر ان کا تخمینہ کیا جائے اور تقریبی حل نکالا جائے۔

اپنے 'جبر و مقابلہ' میں خیام چند یونانی[۸] ریاضی دانوں کا بالخصوص ذکر کرتا ہے (اور اہل ہند کا بھی)۔

دوسرے درجے کی جن مساواتوں کو ان لوگوں نے لیا ہے ان کی اصل درجہ ہندی الخوارزمی نے کی (اور تیسرے درجے کی خصوصی مساواتیں ہندسے کے ذریعے حل کی گئی تھیں)۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی مساواتوں کا خیام (اور اس کے ہم عصروں) کا ہندسی حل بھی ہے۔ یہ درست ہے کہ موجودہ صدی کے اعتبار سے خیام کے 'جبر و مقابلہ' میں بہت سی کوتاہیاں ہیں۔ جیسے :

۱) مساواتوں کو وہ موجودہ ریاضی کی اصطلاحات میں پیش نہیں کرتا بلکہ ایک طرح مساوات کا عبارتی بیان دیتا ہے۔

۲) منفی مقادیر کو دائیں جانب یا بائیں جانب ہٹا کر مثبت علامت سے تحریر کرتا ہے۔

۳) مساواتوں کے حل میں اکثر جگہ علم ہندسہ کا استعمال ہے مگر عمر خیام کی خوبی یہ ہے کہ مساواتوں کے جبری حل کے امکان پر زور دیتا ہے اور ایسی مساواتیں جن کا حل ممکن نہیں ان کا بالصراحت اظہار کرتا ہے اور اس طرح چند صدیوں کے لیے اس میدان میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ اس کتاب[۹] کے کئی نسخے آج بھی موجود ہیں۔

اس کام کے بعد جب خیام وطن واپس لوٹا تو کچھ اس کے کام کی وجہ سے، کچھ ایلک خانی شمس الملک اور وزیر ابو طاہر کی وجہ سے اور (یقیناً) وزیر طوسی (جو بعد میں سلجوق سلطنت میں وزیر اعظم ہو گئے تھے) کی وجہ سے اسے بہت جلد سلجوق دربار میں (پہلے حیثیتِ حکیم اور بعد ازاں عالم) رسائی اور پھر شہرت نصیب ہوئی۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ سلجوق دربار میں داخلہ اولاً اس طرح ہوا کہ ننھے شہزادے سنجر کسی بیماری میں مبتلا تھے اور بالآخر عمر خیام کو علاج کے لیے دعوت دی گئی (جو بعد میں عمر کو بہت مہنگی پڑی)۔ ایک دفعہ دربار میں رسائی کے بعد سلطان ملک شاہ سلجوقی نے اسے اپنے قریبی حلقے میں جگہ دی۔ بعض روایات کے مطابق عمر خیام کو شاہی خزانے سے ایک معقول وظیفہ بھی مقرر ہو گیا۔ یہ وظیفہ ۱۲۰۰ اشرفیاں سالانہ تھیں جو نیشاپور کی آمدنی سے خیام کو ملتا تھا۔

اب خیام نے اپنی توجہ ایک مرتبہ پھر تحصیل و اشاعت (و تحقیق) علم کی طرف مبذول کر دی۔ اس سلسلے میں اب 'جبر و مقابلہ' سے ہٹ کر وہ علم ہندسہ کی طرف متوجہ ہوا۔ اپنے 'جبر و مقابلہ' میں اس نے جبری اور ہندسی دونوں ہی طریقے استعمال کیے تھے۔ اب ہندسی مسائل سے متعلق ایک کتاب 'مصادرات:

کتاب اقلیدس لکھی۔ اس کا ایک نسخہ عمر خیام کے ہاتھ کا لکھا ہوا (نومبر ۱۰۷۷ء) محفوظ ہے۔ اقلیدسی مسائل کے ضمن میں جو ثانوی نتائج نکلتے ہیں ان کی توضیح و تشریح اس رسالے میں کی گئی ہے۔ تحقیقی اعتبار سے اس کی حیثیت ثانوی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ خیام نے 'مشکلات الحساب' نامی ایک رسالہ لکھا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹ سالہ خیام نے جو رسالہ "حساب الہند" پر لکھا تھا اس کے عملی اطلاق میں (بالخصوص 'جبر و مقابلہ' میں) مطلق اعداد کے علاوہ جہاں کسور آئیں وہاں بھی یہ جبری مساواتیں حل ہو سکتی ہیں۔ ویسے خود ہندسی مسائل کے حل میں بھی کسور سے سابقہ پڑتا ہے۔ اعداد سے یہ سابقہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ جب خیام سلجوق دربار سے منسلک ہو گیا تو یہاں فلکیات اور علم ہندسہ کُروی سے سابقہ پڑا۔ پھر خیام نے (مشاہدات اور) اعداد ہی کے ذریعے تقویم سازی کا تاریخی کام کیا۔ غرض عمر کے بیشتر حصے میں خیام کسی نہ کسی طور پر ریاضی اور عددی رقوم سے منسلک رہا۔ آگے فلکیات والے حصے میں جو خصوصی کتاب اسی سلسلے کی ہے وہ علم مثلث کُروی اور علم الافلاک میں اس کے اہم استعمال پر مشتمل ہے۔ اعداد یہاں بھی ہیں مگر نہ ان کی بنیاد ۱۰ (اعشاریہ) ہے اور نہ لکھائی ۱، ۲، ۳...... ہے۔

خیام اور علم فلکیات (رصدگاہ، تقویم سازی):

دنیائے اسلام میں رصدگاہوں کی بڑی اہمیت تھی۔ یہ رصدگاہیں حالات اور مسائل کے اعتبار سے دو قسم کی تھیں: (۱) وہ جن میں آب و ہوا اور موسموں کے تغیر و تبدل کا مطالعہ کیا جاتا تھا، (۲) ایسی رصدگاہیں جو اس علم کے تحقیقی مراکز بھی تھیں جن میں ستاروں اور سیاروں (بشمول سورج، چاند) کے مطالعے پر مشتمل مختلف جدول تیار کیے جاتے تھے۔ آلاتِ رصدگاہ نہ صرف بہتر کیے جاتے تھے بلکہ نئے آلات (جیسے علی ولو) بھی ایجاد کیے جاتے تھے۔ ان آلات میں جو دھاتیں اور دوسری چیزیں استعمال ہوتی تھیں ان پر بھی تحقیق کی جاتی تھی اور نئی تقویم (کیلنڈر) تیار کی جاتی تھیں۔ حاشیہ نمبر ۳ کے مطالعے سے آپ کو قرونِ وسطیٰ کی مختلف رصدگاہوں کا اندازہ ہو سکتا ہے (ان میں سے دو بہترین رصدگاہیں مراغہ (وسطِ ایشیا) اور سمرقند کی تھیں اور اتفاق سے دونوں ہی منگولوں کے زیرِ اہتمام تیار ہوئی تھیں اور دونوں جگہ اچھا کام ہوا تھا)۔ عمر خیام کے زمانے میں رے اور اصفہان میں دو رصدگاہیں تھیں (غالباً اصفہان کی رصدگاہ اسی زمانے میں

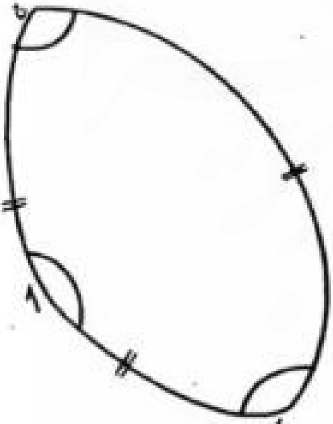
تعمیر ہوئی تھی جو رصد گاہ کے علاقہ تو حکمت اور فلکیات کے لیے مشہور تھا)۔ مسلمان اپنے مذہبی تہواروں کے لیے قمری اور روز مرہ (اور بین الاقوامی) کاروبار کے لیے شمسی تقویم استعمال کرتے تھے۔

علم فلکیات (ہیئت) اور نجوم کے لیے پہلا قدم فلکی اجرام (اجسام) کے مقامات کا صحیح تعین ہے اور اس مقصد کے لیے اقلیدسی ہندسہ (مسطح) کے بجائے کُروی علم، ہندسے کا علم اور استعمال لازمی ہے۔
کُروی کا لفظ کُرہ (گول) سے ماخوذ ہے اور اس کی بنیاد کے لیے بھی بعض باتیں سمجھنا ضروری ہیں:

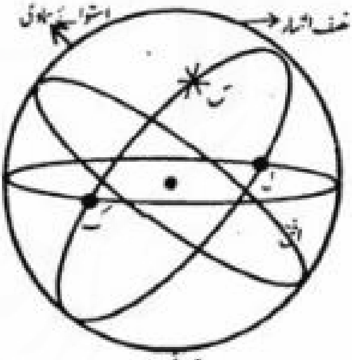
۱) مسطح علم ہندسہ میں شکلیں ایک ہی سطح پر بنائی جاتی ہیں، بر خلاف اس کے کُروی علم مثلث میں ساری اشکال ایک کُرے کی سطح پر بنائی جاتی ہیں۔

۲) دونوں علوم میں بنیادی چیزیں خطوط اور مثلث وغیرہ ہیں۔ مسطح ہندسے میں سارے بنیادی خطوط مستقیم ہوتے ہیں (اور دائرے وغیرہ بھی مسطح جگہ پر کھینچے جاتے ہیں)۔ کُروی ہندسے میں بنیادی مثلث بھی منحنی خطوط سے بنے ہوتے ہیں۔

۳) ہر دو مثلثوں (مستقیم اور منحنی) کی بنیاد تین خطوط اور تین زاویوں پر ہوتی ہے۔

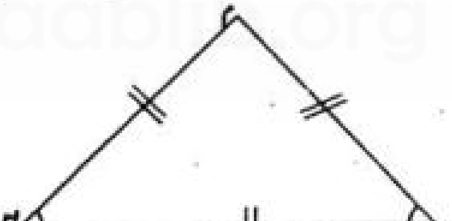


شکل نمبر ۲



شکل نمبر ۳

اس شکل (نمبر ۳) میں ستارہ س کی افقی بلندی قوس س ک کے عدد ہے



شکل نمبر

شکل نمبر ۱ میں لم، من، نل مثلث (مسطح) کے اضلاع ہیں اور ل، م، ن اسی مثلث کے تین زاویے ہیں۔ سارے مسطح مثلث کے اثباتی مسائل انھی چھ رقوم (تین اضلاع، تین زاویے) پر مشتمل ہیں، خصوصی مسائل میں ضروری نہیں کہ یہ سبھی مستعمل ہوں۔

شکل نمبر ۲ میں اب، ب ج، ج آ تین اضلاع اور اَ، بْ، جْ تین زاویے ہیں اور سارے فلکی مسائل کے لیے یہ اضلاع اور زاویے استعمال ہوتے ہیں۔ اور زاویوں جیسے اْ ان کی پیمائش نقطہ اپر دو مماس کھینچ کر ان کے درمیانی زاویے سے کی جاتی ہے۔

شکل نمبر ۳ میں ایک ستارہ دکھایا گیا ہے۔ یہ افق پر نقطے ک پر نمودار ہوتا ہے اور ل پر افق سے نیچے (دوسرے نصف کرے) کی طرف اتر جاتا ہے (کسی کرے پر اگر آپ لکیر کھینچیں تو وہ ہمیشہ منحنی ہوگی اور چونکہ فلکیات کا تعلق کرۂ سماوی اور ستاروں، سیاروں کی حرکت سے ہے اس لیے ان کا طریق (راستہ) خط منحنی ہی ہوگا)۔

قرونِ وسطیٰ کے مسلمان فلکی ماہروں میں البطانی اور البیرونی نے فلکیاتی ہندسے پر بہت کام کیا۔ پھر عمر خیام نے اور بعد ازاں مراغہ میں نصیر الدین طوسی اور سمرقند میں غیاث الدین جمشید الکاشی (اور ان کے ساتھی خصوصاً استاد رومی اور شہزادے الغ بیگ) نے اس مضمون کو صحیح خطوط پر استوار کیا۔ اصفہان اور رے کی رصد گاہوں میں خیام اور خازنی کی زیر نگرانی نہ صرف موسم اور فلکیات پر عمومی کام ہوا بلکہ سیاروں اور ستاروں کی صحیح جدولیں تیار کی گئیں اور بعد ازاں ایک نیا شمسی کیلنڈر (تقویم جلالی) تیار کیا گیا۔ خیام نے علم مثلث کروی اور اس سے متعلقہ مسائل پر جو کام کیا اس کو اپنی تحقیقات کے کوئی دس برس بعد ایک کتاب کی شکل دی جس کا نام ہے "علم فلکیات کے مسائل کے بنیادی اصول"۔ اس کتاب پر ایک روسی خاتون[۱۲] نے استنبول کے کتب خانے میں ایک نسخے کی عکسی نقل کی بنیاد پر تحقیق کی ہے اور اسے اعلیٰ ریاضیاتی کارنامہ قرار دیا ہے۔

اصفہان کے فلکیاتی ماہروں کا بڑا کام ایک نئے شمسی کیلنڈر (تقویم) کی تیاری ہے۔ یوں تو ہزاروں سال سے شمسی کیلنڈر مستعمل رہے ہیں مگر پرانی تہذیبوں میں ایک سال کی صحیح مدت (دنوں، گھنٹوں) میں شمار کرنے کے لیے ستاروں اور مختلف برجوں میں سورج کے داخلے کے اوقات کا صحیح شمار علم نجوم میں

بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ زمین کا اپنا محور سیدھا نہیں بلکہ تقریباً ۲۳½ جھکا ہوا ہے۔ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جن اکائیوں میں یہ سارا فلکی حساب کتاب کیا جاتا ہے خود ان کو بڑی ہی صحت سے شمار کیا جاتا ہے۔ اسی شمار سے رات، دن، سال اور صدی کے تخمینے بدلتے رہتے ہیں۔ مسلمان فلکیاتی ماہروں میں (نویں صدی کے) البطانی نے ایک شمسی سال کا اچھا تخمینہ لگایا تھا یعنی: ایک شمسی سال = ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۶ منٹ، ۲۴ سیکنڈ۔ ہمارا آج کا تخمینہ (اس مفروضے پر کہ زمین ایک گولہ نما SPHEROID) ہے: ایک شمسی سال = ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۸ منٹ، ۴ سیکنڈ ہے۔ یہ (رائج الوقت) عیسوی تقویم ۱۵۸۲ء میں پوپ گریگوری کی زیر نگرانی سیکڑوں ماہرین کی مدد سے تیار کی گئی تھی اور اسی صدی کے مشہور فلکی ماہر کے مطابق ایک شمسی سال ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۹ منٹ، ۵ سیکنڈ محسوب کیا گیا تھا۔ رائج الوقت عیسوی تقویم میں ہر چوتھے سال (جس سال کا عدد ۴ سے تقسیم ہو) فروری کے مہینے میں ایک دن کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ۱۰۰ اور ۴۰۰ کے اعداد سے تقسیم ہونے والوں میں بھی ایسی ہی شرائط ہیں۔

آیئے، اب ہم یہ شمار کریں کہ تقویم جلالی (خیام) اور رائج الوقت عیسوی تقویم میں کیا فرق ہے۔ چونکہ ہم ہر چار سال میں (فروری کے مہینے میں) ایک دن کا اضافہ کرتے ہیں لہٰذا ہمارا ہر سال عموی طور پر ۳۶۵ دن، ۶ گھنٹے کا بنتا ہے۔ تقویم عیسوی میں یہ فرق ۳۶۵ دن، ۶ گھنٹے - ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۸ منٹ، ۳ سیکنڈ = صفر گھنٹہ، ۱۱ منٹ، ۵۷ سیکنڈ بنتا ہے۔ یہ فرق تقویم جلالی کے مطابق ۳۶۵ دن، ۶ گھنٹے - ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۹ منٹ = ۱۱ منٹ بنتا ہے۔ یعنی خیام کی تقویم کا سال ۵۷ سکنڈ فی سال زیادہ صحیح ہے اور ۱۳۲ سال میں صرف ۲ گھنٹے کا فرق آئے گا یا ۱۵۸۴ سال میں ایک دن کا فرق ہوگا اور اسی وجہ سے مزید صحت کے لیے خیام اور ساتھی ماہرین نے یہ تجویز پیش کی: "ہر وہ سال جو ۱۳۲ سے تقسیم ہو اس میں ایک دن کا اضافہ نہ کیا جائے"۔

خیام کے ساتھی خازنی نے (جو رے کی رصد گاہ پر متعین تھا) جو فلکیاتی جداول تیار کیے وہ 'زیج سنجری' کے نام سے معروف ہوئیں۔ اس وقت عمر خیام رصد گاہ سے معزول کر دیا گیا تھا (ہم "خیام کی زندگی" والے حصے میں ذکر کر چکے ہیں کہ سلطان سنجر کے علاج کے لیے خیام گیا تھا اور اس کی تشخیص سنجر کو ناگوار ہوئی چنانچہ ملک شاہ سلجوقی کے بعد جب سنجر تخت نشین ہوا تو عمر پر عتاب نازل ہوا)۔ عمر خیام کا یہ رصد گاہ کا کام جو آٹھویں صدی میں الخوارزمی سے شروع ہوا (اور جس کا ایک شمسی سال

۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۵۵ منٹ، ۳۴ء ۲۵ سکنڈ ہے بلآخر پندرھویں صدی میں سمر قند کی رصد گاہ کے شان دار کارناموں پر ختم ہوا۔ حاشیہ نمبر ۱۱ میں آپ کو الخوارزمی، تقویم جلالی، تقویم ایلخانی اور زیچ الغ بیگ پر مشتمل کچھ نمونے ملیں گے۔ رصد گاہ کے اس کام کے بعد خیام اب الٰہیات کی طرف متوجہ ہوا اور بعض مبصرین کے مطابق یہی آغاز شاعری کا زمانہ ہے۔

خیام اور فلسفہ (مابعد الطبعیات)

قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں کی تعلیم کا ایک جزو قرآن و حدیث کی تعلیم تھا۔ بیشتر درس گاہیں فلسفے، منطق اور فلکیات کی تعلیم ضروری گردانتی تھیں، پھر وسط ایشیا میں جگہ جگہ مختلف اساتذہ اپنے گھروں پر اور مختلف دینی گروہ اپنے رسائل کے ذریعے فلسفے اور مابعد الطبعیات پر اپنے خیالات و عقائد کو دوسروں تک پہنچاتے تھے، خود بڑے بڑے شاہنشاہوں کے درباروں میں کسی نہ کسی فریق (جیسے معتزلہ، اشاعرہ، متکلمین) کا سکہ جما ہوتا تھا۔ خیام کو آغاز جوانی میں ہی بو علی سینا کے ایک شاگرد سے فلسفے اور الٰہیات میں رہ نمائی ملی تھی اور پھر وہ خود بو علی سینا کے خیالات کی بڑی قدر کرتا تھا۔ پھر جب اصفہان میں (جہاں وہ رصد گاہ اور تقویم کے کام کی وجہ سے بہت مشہور ہو گیا تھا) کچھ احباب نے خیام سے ۴۷۳ھ م-۵۸۳-۱ء) میں شیخ الحکیم بو علی سینا کے "وعظ" کو فارسی میں ترجمہ کرنے کی فرمائش کی تو عمر خیام نے نہ صرف یہ فرمائش پوری کی بلکہ اس کے بعد بڑی تن دہی سے الٰہیات کے اور مسائل پر رسائل بھی لکھے۔

وعظ: خیام نے ابن سینا کے "وعظ" کا ترجمہ اصفہان میں کیا۔ یہ طہران کے رسالے شرق میں ۱۹۳۱ء میں چھپا تھا جس کا کچھ متن اور اردو ترجمہ ہم یہاں پیش کر رہے ہیں۔

"ترجمۂ خطبۂ عمر بن ابراہیم نیشاپوری" (خیام)۔ نادر فلک عمر بن ابراہیم نیشاپوری خیام کہتا ہے کہ اصفہان میں "اخوان[۳]" کی ایک جماعت نے مجھ سے فرمائش کی کہ میں حکیم بو علی سینا کے خطبے کا ترجمہ کروں۔ میں نے اس فرمائش کی تکمیل کی۔ وہ ترجمہ درج ذیل ہے:

ترجمۂ عمر خیام

پاکا پادشاہا دادا رایزد کامگار خداوندی که آغاز همه چیزها ازوست و بازگشت و انجام همه چیزها بدوست و ایزد جل جلاله جوهر نیست که

پذیرفتن اضداد متغیر گردد و بباید دانست که نه هر جوهری ضد پذیر باشد چون ملائکه و اجرام سماوی بل چون صور که صور جوهرند و اضداد پذیرند ولیکن این سخن خطائیست که خواجه می گوید و ایزد جل جلاله جوهر نیست که نشاید که وصفی وی را و دیگر چیزها را بود باشتراک و وی زیر هر جنس نبود زیرا که درذات او تکثر نیست نه باعتبار عقلی که حد ذات او بدو متکثر شود چون حد بیاض بلونیت و کیفیت و نه بترکیب اجزا چون جسم بماده و صورت و این اسما و معانی که بر ایزد اطلاق کنند و بر غیر او چون موجود و واجب او صافیست لوازم اعتباری که تکثر بدو حاصل نشود چون اکثر اسماء اضافی و سلبی که اگر بسلب ذات متکثر شدی لازم آمدی که هر موجودی را اوصاف بسیار بودی نا متناهی و این محال باشد و عرض نیست که وجود جوهر پیش از وجود عرض باشد و بکمش وصف نکنند که تقدیر پذیر باشد و اورانه اجزا باشد و نه بکیف تا مانند شود و نه بمضاف تاچیزی در وجود با او برابر تواند بود بباید دانستن که این مضاف که ایزد را بوی وصف نتوان کردن مضاف حقیقیست زیراکه همه چیز ها را آغاز و انجام ازوست و وی بهمه چیزها اضافه دارد، آن اضافه که بسبب او تکثر لازم نباشد و این خواجه چنین میگوید که او از مقولهٔ مضاف نیست نه آنکه برو اضافه نباشد و بکجایش وصف نکنند تا محاط باشدو بزمانیش باز نبندند تا از مدتی بمدتی انتقال کند و نه بهیئت و وضع تاهیئت مختلف بروی درآید وحدوثش باشد و نه بجده که چیزی بروی شامل گردد و این مقوله جدها نزدیك خواص صناعت جامه پوشیدن و سلاح و نعل و خاتم داشتن بود که بر کل جوهری یا بربعض ازوی شامل گردد و بحرکت آن جوهری متصل شود و اگر بمقوله جده چیزی خواهند که عامتر ازین باشد و برآن تکلیف کنند مرآن نباید پذیرفت و بانفعالش وصف نکنند تا فاعل او را تغییر

کنند و بفعلش وصف نکنند الا ابداع کردن۔ باید دانست که مذهب حق آنست که همه ایجادها از خدایست جل جلاله اگر بابداع باشد آن ایجاد یا با حداث و ابداع ایجاد کردنی باشد که ابتدای زمانی دارد و لیکن این بزرگ بد آن فعل که آنجا گفته است ابداع خواسته است که فیضان او از ذات باری بودنه از واسطهٔ حرکت و حرکت و زمان را بدو راه نیست تاکه زمان ازوی بوجود آمده است واز جسمانیات باشد از فلک الا علی تا مرکز عالم و زمان مقدار حرکت اعلیست و تقدیر کردن آن حرکت بتقدم و تاخر و بردن اجسام سفلی در تغیر کردن و فساد از جهة حرکات سماویست و دهر چون ظرفیست زمان را ودهر بر جملهٔ زمان محیطست و بسبب دهر نسبت ملائکه کنند بزمان و اجزای زمانیان که ایشان سرمدی اند و متغیر نشوند، پس از زمان پدید آمده است که حد کنندهٔ او افلاکست و بیرون فلک هیچ موجود نیست نه خلاونه ملا، یکی از آنرو که تقدیر و معتدل و چون مزاج نوع انسان بود و اضداد نداشت مانند اجرام سماوی گشت در پذیرفتن نفس ناطقه و چون از ماده مفارقت یافت مانند ملائکه گشت در ادراک معقولات و در بساطت تا بقای جاویدی اورا لازم آمد، خداوند ما و آفریدگار ما خداوند و آفریدگار مابادی تا ترا جوئیم و ترا پرستیم و از تو خواهیم وتوکل بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و بازگشتن همه چیزها بتست و الحمدللّٰه اولا واخرا۔

مفہوم (یہ وعظ یہاں اس لیے نقل کیا گیا ہے تا کہ ہم یہ واضح کر سکیں کہ عمر خیام کی بو علی سینا[۳] کے خیالات سے بڑی حد تک مطابقت رہی۔ اس کی ایک وجہ غالباً خیام اور سینا کے ایک شاگرد کلیا بھی رہا ہے۔ پھر ہم حالات زندگی میں یہ بھی نقل کر چکے ہیں کہ وہ آخری دن بھی بو علی سینا کی "طبعیات (وبالعد الطبعیات)" کے مطالعے میں مصروف تھا)

"وعظ کی ابتدا خداے بزرگ و برتر کی حمد سے ہوتی ہے کہ وہی اول و آخر ہے، ہر شے

کا منبع آغاز ہے اور بالآخر ہر ایک کو اسی کی طرف لوٹنا ہے۔ اس کی ذات تغیر پذیر نہیں اور نہ اس کے مقابل یا برابر کوئی شے ہے (یہاں اور ذرا آگے فلسفیانہ اصطلاحات مثلاً جوہر، عرض، اضداد، ہیولیٰ وغیرہ استعمال کی گئی ہیں (ان پر تفصیلی بحث آگے منقولہ رسالوں میں آئے گی)، پھر فرشتوں اور اجرامِ سماوی کی ہیئت ترکیبی کا ذکر ہے۔ آگے خدا کی یکتائی پر تبصرہ ہے اور یہ کہ اس کی ذات میں نہ تغیر ہے، نہ تبدل اور نہ تکبر (اس طرح اول سے واحد ہے اور واحد رہے گا)۔

(فلسفیانہ بحث سردست نظر انداز کی جاتی ہے)

اور نہ خدائے عزوجل کو کسی شے کی احتیاج ہے کیونکہ احتیاج یا غرض ایک طرح کا نقص ہے جبکہ اس کی ذات واجب الوجود (اس کی مزید تفصیل بھی آگے رسائل میں آئے گی) اور ساری اشیائے کائنات اس کی وجہ تخلیق سے موجود ہیں۔ اس سے پیشتر کسی شے کا وجود نہ تھا جبکہ ساری اشیا اس کے (وضع کردہ) نظام و اہتمام کے تحت اپنا وجود رکھتی ہیں اور اس طرح کہ اس سے بہتر کائنات کا یہ نظام ممکن نہیں . . . .

پس لازم ہے کہ ساری اشیائے کائنات نوعیت میں ایک (غالباً اتفاقی مراد ہے) ہوں اس لیے کہ سبھی اس کی مخلوق ہیں اور انسان کو شرف اس لیے ہے کہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو نطق (صلاحیتِ نطق) دی ہے۔ وہ علمِ حق، عملِ خیر اور راست روی میں اپنی یہ نعمتِ عظیم استعمال کرے تو فرشتوں سے بلند تر رفعت پر پہنچے اور ثوابِ عظیم حاصل کرے اور ہمارا خدا اور آفریدگار بے شک واحد خدا ہے جس کی معرفت کی ہم سب کو فکر اور آرزو ہے اور اے خدا، تیری ہی ہم عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور تجھی پر توکل کرتے ہیں کہ ہر شے کا آغاز تجھ سے ہے اور آخر کار سبھی کو تیری طرف لوٹنا ہے۔ بحمدللہ ھو الاول والآخر۔

عمر خیام کے اس ترجمے سے ہمیں یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ (سوائے سائنس اور حکمت کے) فارسی کا استعمال عام ہوتا جارہا تھا۔ یوں تو وسط ایشیا کے اس دور کے خاصے حکمران ترکی زبان بولتے تھے تاہم عوام بیشتر فارسی زبان بولتے تھے اور فارسی ثقافت کا دور دورہ ہو چکا تھا۔

اب آیئے، خیام کے ایک اور رسالے پر تبصرہ کرتے ہیں جس کا عنوان ہے رسالۃ الکون و التکلیف۔ ایک امام صاحب نے عمر خیام سے 'آفرینش و تزئین' کے متعلق سوال کیا تھا۔ امام صاحب خیام کو سید الحکما المشرق و المغرب کے القاب سے مخاطب کرتے ہیں۔ کچھ متن اور انگریزی سے اردو میں (ہمارا) ترجمہ پیش ہے:

رسالة الكون و التكليف

لحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

جواب ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي

كتاب القاضي الامام أبي نصر محمد بن عبدالرحيم النسوي الى الامام حجة الحق عمر بن ابراهيم الخيامي أعلى الله درجته الحمدلله ولي الرحمة والانعام والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على سيد الانبياء محمدٌ و آله الطاهرين كتب ابو نصر محمد بن عبدالرحيم النسوي و هوالامام القاضي بنواحي فارس سنة ثلاث و سبعين و اربع مائة الى السيد الاجل حجة الحق فيلسوف العالم نصرة الدين سيد حكماء المشرق والمغرب ابي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله نفسه رسالة منطوية على المباحثة عن حكمة الله تبارك و تعالى في خلق العالم و خصوصاً الانسان و تخليق الناس (في) العبادات و ضمنهاابيات۔

ترجمہ کیات جو خیام کی تعریف میں ہیں:

"اے نسیم سحر، تیرا اُدھر سے گزر ہو تو مجھ پر احسان ہوگا اگر تو اس عالم کُل کو میری طرف سے تہنیت پہنچادے اور جس خاک پر سے اس بزرگ ہستی کا گزر ہوا سے بوسہ دے تاکہ ہم جیسے عقیدت مندوں کو عزت اور سکون نصیب ہو۔ اگر وہ مجھ پر اپنے جواب سے احسان کرے تو میری ان بوسیدہ ہڈیوں میں تازگی آجائے اور مجھے اس سوال کے جواب سے

تسلی ہو کہ 'آخر اس آدم اور اس کائنات کی تخلیق کا راز کیا ہے اور انسان کو (انسان بننے کے لیے) کیوں اتنے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے'"۔

اور پھر خیام کا جواب یوں شروع ہوتا ہے:

"میرے محترم اور ذی علم بھائی، خدا آپ کی عمر، علم و فضل اور اعزاز میں اضافہ کرے اور ہر شر سے دور رکھے (آپ کو اور متعلقین کو)۔ آپ کا علم و فضل آپ کے ہم عصروں سے بدرجہا زیادہ ہے اور آپ سے بہتر بھلا اس بات کو کون جانے گا کہ کائنات کی آفرینش و تزئین جیسے سوالات کا جواب ان لوگوں کے لیے کس قدر مشکل ہے۔ جنھوں نے ان معاملات پر تدبر کیا ہے۔ ان میں سے ہر سوال کے جواب کے بیسیوں پہلو ایسے ہیں جہاں عالموں اور دانش وروں میں خاصا اختلاف ہے اور آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ دو بنیادی سوال جو آپ نے اٹھائے ہیں علم مابعد الطبعیات کی آخری حد سے متعلق ہیں (علم اعلیٰ و حکمت اولیٰ) اور یہی وجہ ہے کہ ان معاملات کا کوئی قطعی اور حتمی حل دشوار ہے مگر چونکہ مجھے آپ نے اس قابل سمجھا ہے کہ ان معاملات پر اپنی رائے ظاہر کروں تو میں کوشش کروں گا کہ مختصراً ان سوالات کے بنیادی عناصر پر اپنے علم کے مطابق پہلے روشنی ڈالوں (تفصیلات میں جانے کا میرے پاس وقت نہیں)۔ یہ اس لیے بھی ممکن ہے کہ میں آپ کی صلاحیت، علم اور ذہانت سے واقف ہوں کہ آپ اشاروں، کنایوں اور مختصر فقروں میں کہی بات کی تہ تک آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ ان دونوں عنوانات (یعنی 'تخلیق و تزئین') میں میری حیثیت ایک استاد کی نہیں بلکہ ایک مبتدی اور شاگرد کی ہے اور مجھے قوی امید ہے کہ ان معاملات پر سوچ بچار کے سلسلے میں میری معلومات میں اضافہ اور سوچ میں آپ کے علم و تدبر کی بدولت گہرائی پیدا ہوگی۔ خدا آپ کے علم میں اضافہ کرے اور ہمیں آپ کی عنایات کے زیرِ سایہ رکھے اور خدا ہم سب کو نیک ہدایت دے کیونکہ بلاشبہ وہی اچھائی اور انصاف کا منبع ہے" (اور اس کے بعد امام نسوی کے اصلی سوال کا جواب شروع ہوتا ہے)۔

(تمہید غیر ضروری سمجھ کر چھوڑ دی گئی ہے) تمہید کے بعد عمر خیام اصل مسئلے "آفرینش" کی

طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہاں چونکہ استدلال کا میدان منطقی اور فلسفیانہ ہے اس لیے پہلے ایسے کسی استفسار سے متعلقہ چند اصطلاحات کی تشریح ضروری ہے جن کے ذریعے انسان کسی حقیقت کی جستجو کرتا ہے۔ مثلاً:

۱) ھل: کیا (کوئی) شے وجود رکھتی ہے؟ (یہ سوال شے مذکور کی ماہیت کے تعین کے لیے قطعی ضروری ہے)۔

۲) ما: کیا۔ یہ کسی شے کی ماہیت اور حقیقت کے جاننے کے لیے ضروری ہے۔ کسی شے کو سمجھنے کے لیے دو صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا تو اس جنس و نوع کا تعین کیا جائے جس کا تعین شے مذکور سے ہے یا پھر اس کی ایسی خصوصیات گنائی جاسکیں جن سے اس شے کو اشیائے دیگر سے ممیز کیا جاسکے مگر یہ سب تبھی ممکن ہے جب شے مذکور کا اپنا مختص وجود ہو۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر اس شے کا جو بھی نام ہو اس سے متعلقہ خصوصیات کی چھان بین کی جائے (بشرطیکہ یہ خصوصیات اس شے کو اور اشیا سے ممیز کرتی ہوں۔

۳) لم: کیوں۔ یہ سوال اس کیفیت سے متعلق ہے جس نے شے مذکور کو جنم دیا ہو۔ مثلاً سوال: منطقی استدلال (یا وجہ / سبب) کیوں ضروری ہے؟ اس سوال کا جواب محض 'ہاں' یا 'نہیں' سے نہیں دیا جاسکتا بلکہ اس کے جواب میں (دوسری منطقی اصطلاح) 'کیا' کا بھی کچھ عنصر شامل ہو جاتا ہے (اور ان سوالات کا جواب ہم اپنی کتاب کتاب البرھان میں دے چکے ہیں) لیکن موجودہ بحث کے سلسلے میں ہم "سوال کیا" کی کچھ مزید تصریح کریں گے۔

(الف) کیا؟ (حقیقی)۔ ما الحقیقہ (ب) کیا (الوجہ)۔ ما الوجہ۔

پہلا سوال ما الحقیقہ کسی شے کی ماہیت اصلی سے متعلق ہے اور اس کا لوازمہ ہے یعنی یہ کہ کیا شے مذکور اپنا کوئی مفرد وجود رکھتی ہے۔ دوسرا سوال ما الوجہ شے مذکور کے نام اور اس کے (متعلقہ) اوصاف کی تلاش ہے۔ مثلاً اگر ہم "عنقائے مغرب" کے معنی نہیں جانتے تو ہم اس کے وجود یا عدم وجود کا کیسے تعین کر سکتے ہیں۔

۴) سوال: کیا شے مذکور کا وجود مرکب ہے؟

ایسے ہی دوسرے بھی سوالیہ الفاظ ہیں جو فلسفیانہ تحلیل میں مستعمل اور کارآمد ہیں۔ مثلاً: ایّ (کیا کون سا)، کیف (کس طرح)، کم (کتنے)، متیٰ (کیسا)، این (کہاں) لیکن ان سوالیہ کلمات کی حیثیت مشتقات کی سی ہے۔ ان سوالات کے ذریعے کسی واقعے / ماہیت میں عارضی تبدیلیوں کی (کسی حد تک) توجیہ یا تصدیق کر سکتے ہیں اور اگر ہم ان سوالیہ کلمات پر غور کریں تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ یہ مشتقات بنیادی طور پر اصلی سوالیہ کلمات (ھل، کم) کے لاحقے ہیں (جو اشیا کے وجود اور ماہیت کا پتا دیتے ہیں)۔ ہر وجود پر لازم ہے کہ وہ سوال (ھل) کے جواب میں کوئی مثبت جواب فراہم کرے اس لیے کہ اگر کسی شے کا وجود ہی نہیں یا اس کے وجود کے اثبات میں کوئی جواب ہی نہ ہو تو وہ پھر کالعدم ہی قرار دی جاسکتی ہے اور اگر ہم اس مفروضے پر چلیں کہ ھل کے منفی جواب یا عدمِ جواب کے باوجود شے مذکور کا وجود ہے تو ہم خود اپنے مفروضے کے خلاف بحث کر رہے ہیں اور یہ غیر ممکن ہے۔ اسی طرح ہر وجود کی ایک مرئی ماہیت ضروری ہے (ہمارے سوال "کیا" کے جواب میں) جس کی بنیاد پر اس کو ممیّز اور اشیائے دیگر سے جدا کیا جاسکتا ہو اس لیے کہ ہر وہ شے جس کا کوئی مرئی امتیاز اور خصوصی وصف نہ ہو وہ وجود نہیں رکھتی یا (طبعیات کی اصطلاح میں) معدوم ہے اور اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ وہ (اپنا ایک) جداگانہ وجود رکھتی ہے (بغیر "کیا" کے کسی مثبت جواب کے) تو یہ غیر ممکن ہے (جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے)۔

بعض اشیا کے وجود کی بنا (یعنی اس ماحول کی تفصیلات جس کی بنیاد پر یہ اشیا وجود میں آئیں) ناممکن ہے۔ یہ اشیا (بذاتِ خود یا) ضروری اشیائے وجود ہیں جن کا عدمِ وجود ناممکن ہے کیونکہ اگر انھیں غیر موجود / عدم شمار کیا جائے تو ہم ایک بار پھر ایک غیر ممکن صورت سے دوچار ہوتے ہیں۔ ایسا وجود جس کی ہم کوئی وجہ (یا اسباب) کا تعین نہ کر سکیں اور جس کے وجود سے متعلق تفصیلات بالکل غیر میسر ہوں تو ایسا وجود صرف خود سے اپنا وجود رکھتا ہے۔ یہ وجود "ذاتِ واحد" دوسرے وجودوں کے وجود کا سبب، ان کے اس عالم میں آنے اور ٹھہرنے کا سبب اور اس ساری کائنات (جس میں یہ سارے وجود ہیں) کی بقا کی ضمانت ہے۔ اسی کی نعمتوں، عنایتوں اور عقل نے ساری کائنات کو نہ صرف وجود بخشا ہے بلکہ ان میں اچھائی، عدل اور قدر کو سمویا ہے۔[۲۴] اس کا جلال محیطِ کل ہے اور اس کے نام متبرک[۲۵]۔ یہ ہم سب (مسلمانوں) کا پختہ عقیدہ ہے اور ہم اپنی 'مابعد الطبعیات' کے نظریے کے ضمن میں اس مسئلے کا حل پیش

کر چکے ہیں۔ اگر آپ ان اشیا (وجودوں) کا تفصیلی، تنقیدی اور بغور جائزہ لیں اور ان حالات کا مطالعہ کریں جن کے سبب یہ چیزیں وجود میں آئی ہیں تو آپ یقیناً یہ نتیجہ اخذ کریں گے کہ ان اشیا کی بنائے وجود ایک ہی سمت ہماری رہ نمائی کرتی ہے اور وہ ہے "ازلی وجود" (بنیادی وجود) خود جس کے وجود کے لیے کسی اور شرط / بنیاد / وجود کی ضرورت نہیں۔ یہ مفروضہ اس استدلال کی بنا پر ہے کہ اگر ہم یہ سوال کریں کہ "ب" کا وجود کیوں ہے اور جواب یہ ہو کہ اس کی وجہ "ج" کا وجود ہے اور "ج" کے وجود کے لیے پھر ہمارا جواب ہو گا کہ "د" کی وجہ سے "ج" کا وجود ہے اور طرح استقرائے حسابیہ کا ایک لامتناہی سلسلہ وجود پذیر ہو گا اور اس طرح پھر ہمیں کوئی منطقی جواب کبھی بھی نہیں مل سکتا اور حقیقت تو یہ ہے کہ یہ بنائے وجود کا سلسلہ ہمیں ایک بنیادی / ازلی وجود تک پہنچا دیتا ہے جو کائنات کی ہر شے کی بنائے وجود ہے اور خود جس کے لیے کسی اور وجود کی ضرورت / شرط نہیں ورنہ ہم پھر وجود اور وجہ کی بحث میں تنزیلی طور پر بلا آخر ایسے لامتناہی اور غیر منطقی دائرے میں گھومتے رہیں گے جس کا نہ آغاز ہے اور نہ انجام۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کائنات کی ساری اشیا بہ بنائے وجود ایک ہی بدیہی حقیقی ازلی وجود کی نشان دہی کرتی ہیں جو ان سب کا مسبب ہے اور یہ بھی "ابدی علم" کی بنیاد ہے کہ اس وجود اولی کے وجود کے لیے کسی سبب / شرط کی ضرورت نہیں یعنی اس کا وجود از خود ہے۔ خدا یا سبب و مسبب اولی واحد ہے خواہ ہم یہ مسئلہ کسی طور جانچیں۔ وہ ہر نقص سے بری ہے۔ ہر شے کا وجود اسی کی ذات سے ہے اور ہر شے بنیادی طور پر اسی کی طرف رہ نمائی کرتی ہے اور اوپر کا استدلال یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ ہر شے کے وجود کے لیے "کیوں" جیسے سوال سے ہمیں تسلی بخش جواب نہیں ملتا۔ یہ سوال صرف وہاں کار آمد ہے جہاں کسی شے کا عدم وجود نا ممکن نہ ہو مگر یہ سوال اس وجود پر منطبق نہیں ہوتا جو خود بخود موجود ہے۔

اوپر کے سارے استدلال کو دراصل صرف ایک تمہید سمجھنا چاہیے جس کا اصل موضوع انسان کے وجود اور اس کے مکلف سے بحث ہے۔ اب آیئے، ہم اصل مسئلے کی طرف آتے ہیں۔

یہاں یہ وضاحت بہت ضروری ہے کہ لفظ کون (وجود) ایک سے زیادہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے مگر ہمیں اپنے دائرۂ بحث میں آنے والے معانی (دونوں) کے علاوہ اس لفظ کے دیگر معانی سے کوئی سروکار نہیں لہٰذا ہم وجود سے مراد صرف ایسے اشیا کے امکانی وجود سے بحث کریں گے جن کا عدم وجود

ناممکن نہیں ہے اور اسی مفہوم میں ہم سوالیہ اصطلاح هل (کیا اس کا وجود ہے ؟) استعمال کریں گے۔ مثلاً فرض کریں کوئی ہم سے سوال کرتا ہے کہ کیا وہ شے جو فلاں فلاں اوصاف سے متصف ہے موجود ہے (یا نہیں) تو اس سوال کا مثبت جواب ممکن (قابلِ قبول) ہو گا اور اگر پھر ہم سے ایسے وجود کے امکان کی وجہ کے متعلق پوچھا جائے تو بربنائے "قضایائے عقلیہ" اور شہادت اور احساسات بربنائے وجود کے بعد ہمیں کسی مزید دلیل کی حاجت نہیں جب تک کہ وجودِ زیرِ بحث اور اس کے اوصاف بدیہی اور یقینی طور پر از خود ممیز ہوں۔ یہ نتیجہ اس حقیقت کا شاہد ہے کہ ہمارے اجسام (اور ان کی مسلسل تغیر پذیر شکلیں) پہلے کسی مرحلے پر عدمِ وجود کی حالت میں تھے۔

اور اب ہم وجودِ مطلق کی تشریح (توجیہ) کی طرف آتے ہیں۔ سارے وجود ایک مسلسل متصل زنجیر کی شکل میں نزول کرتے ہیں اور وجودِ مطلق (خدائے واحد عظیم و مطلق العنان) سے ایک تسلسل میں نیچے اترتے چلے آتے ہیں اور اس تنزیل کے دوران وسعت و عرض میں بڑھتے چلے جاتے ہیں بالکل ایسے ہی جیسے کسی مخروط کی راس سے نیچے اتریں تو عرض و وسعت دونوں ہی بڑھتے چلے جائیں گے اور اسی بنا پر وجودِ مطلق خالصتاً جود اور خالصتاً حق ہے اسی کی جود و سخا کی بدولت اشیائے امکان وجود پذیر ہوئی ہیں اور جودِ حق دراصل دیگر وجودوں کی اساس ہے۔ اب اگر ہم اس خیرِ کل (جُودِ کُل) کے متعلق سوالیہ "کیوں" سے کوئی جواب حاصل کرنا چاہیں تو ہمارا (پھر وہی) جواب ہو گا کہ یہ سوال اس صورتِ حال پر منطبق نہیں ہوتا اور اس معاملے میں کوئی توجیہی استدلال ممکن نہیں۔ چونکہ وجودِ الٰہی (وجودِ ازلی) از بس لازم ہے (اور اس کے لیے کوئی دلیل کارگر نہیں ہوتی جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں) اور "کیوں ؟" اور "لہٰذا" جیسے کلمات اس ضمن میں (توجیہ کے لیے) قابلِ قبول نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ہے کہ اس کی صفات اور جود و سخا پر بھی ان کلماتِ استفساریہ کا اطلاق ممکن نہیں اور "کیوں" کا کلمہ اس کی ارفع ذات و صفات کی حدود تک نہیں پہنچ سکتا مگر یہاں ایک اور مسئلہ پیدا ہو گیا ہے اور وہ یہ کہ اشیا (وجود) اپنی اندرونی خصوصیات (اقدار) میں ایک دوسرے سے آخر کیوں مختلف ہیں (جبکہ ان کا خالق ایک ہے) ؟ اس ضمن میں ہمیں یہ یقیناً خیال رکھنا ہو گا کہ اس مسئلے نے بہت سے مفکروں کو الجھن اور خلجان میں ڈال دیا ہے اور الجھاؤ کے اس جھمیلے سے نکلنے کا راستہ کسی کو سجھائی نہیں دیتا۔ میرے محترم اور فاضل استاد شیخ

علی ابو الحسین بن عبداللہ بن[۳] سینا (خدا ان کے علم و فضل اور اعزاز میں اضافہ کرے) نے اور (خود) میں نے اس مسئلے پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا ہے اور بالآخر (ہماری حد تک) ہم حسب ذیل تشفی بخش نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اب یہ آپ کا اختیار ہے کہ ہمارے اس نتیجے (توجیہ) کو آپ ناکافی، غیر منطقی، سطحی اور غیر عالمانہ قرار دیں یا پھر کسی قابلِ قبول ٹھوس استدلال کی بنیاد پر اخذ کردہ ٹھہرائیں، اسے ایسا استدلال سمجھیں جو بے چین ذہنوں اور روحوں کی گونہ تشفی کر سکے۔

ہم پچھلی سطروں میں ایک مدلل استدلال سے (جو نہ صرف قابلِ قبول ہے بلکہ سارے روزمرہ مشاہدات کے عین مطابق ہے) یہ بتا چکے ہیں کہ خدائے عزوجل کارساز نے کائنات آنِ واحد میں نہیں تخلیق کی بلکہ ایک خاص نظام اور تسلسل میں اشیائے کائنات پیدا کی ہیں اور یہ سب درجہ بدرجہ (اوپر جاتے ہوئے) اسی ایک حقیقتِ کل (وجودِ کلی) پر منتج ہوتی ہیں۔ ان میں تخلیقِ اول عقل کل ہے۔ یہ تخلیق سب سے ارفع واعلیٰ ہے کیونکہ وہ خدائے برتر سے قریب ترین ہے۔ اسی طرح اس ذاتِ لم یزل نے مادی وجود پیدا کیے (ایک عقلِ کل کے بالمقابل کہ وہ روحانی ہے) درجہ بدرجہ اور ایک تسلسل میں اترتے ہوئے بلند ترین سے پست ترین درجے میں جو بالآخر مادے کی ادنیٰ ترین شکل میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ (ادنیٰ ترین مادے کی شکل) خرابی (اور نقص) سے معمور ہے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے کہ کائنات اپنے محور کے گرد مسلسل حرکت (گردش) میں ہو اور اس کے کناروں سے ہلکا سفلی مادہ خارج ہوتا ہے۔ بعد ازاں یہی سفلی مادے گردش کے دوران از سرِ نو سفلی سے علوی وجود اختیار کرتے چلے جاتے ہیں۔ اس تدریجی ارتقا میں ایسا وجود جو نسبتاً علوی ہے اور جس میں وجودیت زیادہ ہے دوسرے وجود سے اعلیٰ تر ہوگا۔ اگر اس گردش کو ہم دو قوسوں کی شکل دیں جن میں سے ایک اوپر سے نیچے اور دوسری نیچے سے اوپر جاتی ہے (قوسِ اوج اور قوسِ حضیض) تو اس قوسِ اوج کا اعلیٰ ترین وجود انسان ہے اور وہ سارے مرکب وجودوں میں بلند ترین ہے اور اپنے مادی اجزائے وجود کے لحاظ سے کم ترین ہے اور یہی مادیت (مادی عناصر کی کسی وجود میں بہتات) کائنات میں تخریب کا بنیادی سبب ہے۔ اس بحث کا ماحصل یہ ہے:

۱) روحانی یا غیر مادی اشیا میں سے اعلیٰ ترین وہ ہے جو ذاتِ کل کے قریب ترین ہے۔

۲) مرکب اشیا (جو مادے اور ہیولیٰ سے تعمیر ہوئی ہیں) میں سے ہر وہ شے جو مادیت سے دور ہو بلند

درجے پر ہو گی اور یہ بلندی اسی تناسب میں ہو گی جس قدر یہ مرکب شے (وجود) مادیت سے دور ہو گی کیونکہ وہ قوسِ اوج میں اسی قدر ذاتِ کُل سے قریب تر ہو گی۔

خالق (خدا) نے اپنے اختیارِ کُلی سے مرکب اشیا کی معینہ اوقات اور مختلف ادوار میں تخلیق کی ہے اس لیے کہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سمت سے نازل ہونے والی اشیا میں اختلاف اور تضاد موجود ہو۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ تضادات جو ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں پیدا ہی کیوں کیے گئے ہیں تو اس قسم کے اعتراضات کا ہمارے پاس یہ جواب ہو گا کہ "تھوڑے سے زیاں (خرابی) سے بچنے کے لیے بہت زیادہ اچھائی کی قربانی بذاتِ خود ایک خرابی ہو گی" مگر ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا ہو گا کہ خالق کی عقلِ کُل اور وجودِ کُل نے سارے وجودوں کو ہر اس اچھائی اور کمالِ موزونیت سے آراستہ کیا ہے جس کی اس وجود کو احتیاج ہے اور وہ اس طرح کہ کسی وجود کو کسی دوسرے وجود پر (اس دوسرے وجود میں کسی کمی سے) برتری نہیں۔ اس طرح ہر وجود کی جملہ خصوصیات کسی دوسرے وجود کی اپنی جملہ خصوصیات میں برابر ہیں اور اس طرح ہر وجود بذاتِ خود ممیز و منفرد ہے لیکن یہ وجود داخلی طور سے اپنی قدر و قیمت میں اتنے ہی اعلیٰ یا ادنیٰ ہیں جتنے وہ خدا (خالق) سے قریب یا دور ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ خالق قدر و قیمت عطا کرنے میں کہیں کمی کرتا ہے، برخلاف اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خالق نے کائنات کے اس سارے نظام کی ہر شے (ہر وجود) کو اپنی حکمتِ کُل سے ایک خاص ترتیب میں منسلک کیا ہے۔

ہم نے مختصراً "نظریہ نزول" سے اوپر بحث کی ہے اور اگر آپ مختلف علما اور فلسفیوں کی تحریروں کا اس ضمن میں جائزہ لیں اور مختلف طبقاتِ خیال پر غور و فکر کریں تو آپ کو اس سلسلے میں مزید آگہی ملے گی اور اس طرح یقیناً اس "نظریہ کون" کے متعلق آپ ابدی حقائق سے روشناس ہو سکیں گے۔

آئیے، اب ہم (انسان کی) مذہبی ذمے داریوں 'فرائض (تکلیف) سے بحث کرتے ہیں جو ہماری پچھلی (وجود کے متعلق) تشریح کے مقابلے میں قدرے آسان ہے اور اس دوسرے مسئلے (تکلیف) پر جو کچھ بھی سوچ اور سمجھ سکا ہوں وہ آپ کے سامنے پیش ہے۔

یہ بات ہمیں ذہن نشین رکھنی ہو گی کہ لفظ 'تکلیف' ذمے داری، فرائض، آرائش مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن معنوں کا تعلق متن سے (واضح) ہوتا ہے۔ میں البتہ اس اصطلاح کو انھی معنوں

میں استعمال کروں گا جن میں فلسفی استعمال کرتے ہیں۔ "تکلیف" (فرض / ذمے داری) وہ حکم ہے جو خدا کی طرف سے نازل ہوتا ہے۔ یہ حکم (احکام) کو مکمل کرنے اور اس کی روحانی قدروں کے لیے ضروری ہیں تاکہ وہ دنیا اور آخرت دونوں میں اچھا (سرخ رو) رہے۔ یہ احکام انسان کو دنیوی (سفلی) خواہشوں کی یلغار سے بچاتے ہیں، عدم انصاف اور ظلم وجور سے دور رکھتے ہیں، بے راہ روی سے روکتے ہیں اور اسکی کوتاہیوں سے محفوظ رکھتے ہیں جو انسان کے ذہنی آزادی سے سیدھے (اور صاف) عمل کرنے میں رکاوٹ بن جاتی ہیں مگر انسان کے دینی فرائض اور ذمے داریوں کا مسئلہ دراصل ایک اور مسئلے کا لاحقہ ہے اور یہ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ انسان پر آخر دینی (فرائض اور) ذمے داریاں کیوں لاحق کی گئی ہیں اور بڑے غور و فکر کے بعد ہم اس مسئلے "کیوں" کی حسب ذیل تشریح پر پہنچے ہیں:

خدائے بزرگ و برتر نے انسانوں کی سرشت کچھ اس طرح بنائی ہے کہ بیشتر انسان نہ بذاتِ خود مکمل ہیں اور نہ بغیر دوسرے انسانوں کی باہمی امداد کے اس درجہ کمال کو پہنچ سکتے ہیں جو قدرت نے ان کے لیے متعین کیا ہے۔ مثلاً اس غذا پر غور کریں جو وہ کھاتے ہیں، کپڑے جو وہ پہنتے ہیں، مکانات جن میں وہ رہتے ہیں اور اسی طرح زندگی کے سارے لوازمے (جن کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے) یہ سب کچھ ہی اسباب زندگانی (میں شامل) ہیں۔ ان میں سے بیشتر اشیا کی وقتاً فوقتاً سبھی انسانوں کو ضرورت پڑتی ہے اور ایک فردِ تنہا (جو اپنے آپ کو معاشرے سے جدا کرلے) خود اپنے آپ کے لیے یہ چیزیں مہیا نہیں کرسکتا اور اس طرح ہر انسان کسی نہ کسی ہنر کو اپنا لیتا ہے اور دوسرے انسانوں کو اس ایک ضرورت سے مکلف کرسکتا ہے یا شے مذکورہ انھیں فراہم کرسکتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہر شخص خود سے اپنا کام کرنا چاہے تو کام کا یہ انبار اس کے بس کا نہ ہوگا۔ چونکہ (شروع سے ہی) ایسے باہمی اشتراک و امداد کی ضرورت محسوس ہوئی تو انھیں ایسے اشتراک سے متعلق سیدھے سادے قوانین بنانے کی تحریک ہوئی جن سے معاشرے میں انصاف اور مساوات کا عمل درآمد ہو مگر ایسا مبسوط قانون صرف اسی شخص (ذات) کی طرف سے نازل ہوسکتا ہے جو روحانی پاکیزگی کا پیکر ہو اور جس کی "عقلِ فعال" بلند ہو۔ ایسا شخص صرف اُن عوامل پر ہی غور و فکر کرے گا جو وجود کی بقا کے لیے قطعی ضروری ہوں۔ ایسا شخص نہ کسی (سربراہ) سلطنت (بننے) کی خواہش کرے گا، نہ خاندانی سرفرازی کی فکر اور نہ اس کو اپنی خواہشات، غصے اور حرص

کو تلاش کرنے کی کوئی فکر ہو گی (کیونکہ وہ روحانی پاکیزگی کا پیکر ہو گا)۔ اس کا واحد مقصد یہ ہو گا کہ وہ لوگوں کو سیدھے راستے پر چلنے کی ہدایت اور رہنمائی کرے ایسا راستہ جس پر چلنے کی خالق نے ہم سب کو ہدایت کی ہے اور اس کا واحد مقصد خدائی احکام پر لوگوں کو چلا کر خدا کی خوشنودی حاصل کرنا ہو گا۔ یہ رہبر غیر جانب دار ہو گا اور سارے لوگ اس کے نزدیک برابر ہوں گے، نہ کوئی بڑا نہ چھوٹا۔ وہ شرعی احکام سب پر یکساں طور سے نافذ کرے گا اور جس سیدھے اور سچے راستے پر لوگوں کو گام زن (کرنے کی ہدایت) کرے گا وہ خدائے قدوس کا بتایا ہوا راستہ ہو گا۔ خدائے بزرگ و برتر سے ملنے والے خدائی احکام کا حصول۔ نزولِ احکام الٰہی کسی اور شخص (جو اتنا روحانی طور پر کامل نہ ہو) کے بس میں نہیں۔ اس بات سے ظاہر ہے کہ وہ شخص جس پر خدا کی طرف سے ہدایات نازل ہوں اور جس سے معجزے بھی سرزد ہو سکیں، جو معینہ (عام) قدرتی قوانین سے علیحدہ (بالاتر) ہو اور جس کو خالق کی رہنمائی، مدد اور اعزاز میسر ہو اس کی مکمل اور بلا چون و چرا تعمیل سب کا فرض ہے۔

یہ حقیقت ہم سبھی کو معلوم ہے کہ انسان اچھائی اور برائی کے حصول کی صلاحیت اور نیک یا بد راہ اختیار کرنے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ فرق نہ صرف ان کی ذات کی طبعی بناوٹ کی وجہ سے ہے بلکہ ان کے روحانی درجوں کے اختلاف سے بھی ہے۔ ایسے کتنے ہی لوگ ہیں جو خود کو دوسروں سے ممتاز گردانتے ہیں اور اس امتیاز کو وہ اپنا حق سمجھتے ہیں۔ انھیں یہ احساس ہوتا ہے کہ دیگر بنی آدم کے مقابلے میں انھیں طاقت اور دولت کے حصول کا حق زیادہ ہے اسی لیے یہ امر لازم ہے کہ خداوندی احکام حاصل کرنے والا مجبور و معذور و مخمل نہ ہو، برخلاف اس کے احکامِ خداوندی کو نافذ کرنے میں اسے مستقل امداد اور اشتراک کی ضرورت ہو گی۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے یہ داعی مختلف طریقے اختیار کرے گا:

۱) کچھ لوگوں کو وعظ و نصیحت اور صالح مشورے سے اپنی جانب راغب کرے گا

۲) کچھ لوگوں کو دلائل سے قائل کرنے کی کوشش کرے گا

۳) کچھ لوگوں کے جسم اور دماغ کو اپنے بے داغ عمل سے متاثر کرے گا اور

۴) کچھ کو احکامِ خداوندی کے انکار سے ان پر آنے والی مصیبتوں اور عذاب کی ہولناکیوں سے خبردار کرے گا۔

ایسا داعی احکامِ خداوندی کے منکروں کو ان کے ہونے والے انجام کی نشان دہی کرے گا اور (بشرطِ ضرورت و ناچاری) ان سے (عسکری) مقابلے کے لیے بھی تیار رہے گا۔ چونکہ ان ساری صلاحیتوں سے لیس ہر دور میں کسی آدمی کا ملنا دشوار ہے لہٰذا (قدرتِ الٰہی کا) یہ اہتمام ہے کہ احکامِ شرعی زیادہ عرصے تک نافذ العمل رہ سکیں لیکن وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ایسے احکام اتنے موثر نہیں رہتے اور ان احکام کو حیاتِ نو دینے کے لیے (وقتاً فوقتاً) ایک پیغمبر (داعی) کی ضرورت ہوتی ہے اسی وجہ سے خدا ایسے پیغمبر بھیجتا ہے جو احکامِ الٰہی کی ترویج و تشریح کر سکیں تاکہ اس اعادے سے انسانوں کے اندر (ان کے ذہنوں میں) احکامِ الٰہی کے بنیادی خدوخال محفوظ ہو جائیں۔

احکامِ الٰہی کے ماننے اور ان پر عمل کرنے کے تین بنیادی فائدے بھی ہیں اور (ان پر عمل نہ کرنے سے یا ان کے منکر ہونے سے) اللہ کے قہر سے محفوظ رہنے کی ضمانت بھی ہے :-

الف) نفس (امارہ) قابو میں رہتا ہے اور خدا کے احکام کی تعمیل سے (جس حد تک بھی ممکن ہو) غصہ، جذبات اور جوع البقر (بھوک کی زیادتی) قابو میں رہتے ہیں اور جن کے قابو میں نہ رہنے سے ذہنی اور روحانی صلاحیتیں ماند ہو جاتی ہیں۔

ب) احکامِ الٰہی کی تعمیل سے ہم 'یومِ آخرت'، 'بعث بعد الموت' اور 'امورِ اللہ' جیسے مسائل پر سنجیدگی سے غور کرنے پر مائل (مجبور) ہو جاتے ہیں اور نظامِ الٰہی (کے ماننے) اور اس طرح خدا کی بندگی (معین کردہ طریقوں سے) کے عادی ہو جاتے ہیں۔ مزید برآں یہ طرزِ فکر ہمیں مسلسل خود بینی و خود نمائی سے دور (آزاد) رکھتا ہے اور ہم اس طرح اپنی ذات سے علیحدہ ہو کر (بلند ہو کر) اس خدائے بزرگ و برتر کی طرف خلوصِ دل سے رجوع ہو سکتے ہیں (اس خدا کی طرف جس نے کائنات کے سارے ارکان کو وجود بخشا ہے۔ اس کا کام عظیم ہے اور اس کے سارے نام مقدس ہیں اور ہم اس طرح خدائے قدوس کی عظمت اور قدرت کا احساس کر سکتے ہیں۔ اسی خدائے بے ہمتا کی ذات سے سارے وجودوں کا ایک خاص درجے، ترتیب اور تسلسل میں نزول ہوا ہے۔ وجودوں کا یہ درجے وار اور باترتیب نزول حکمتِ الٰہی کے مطابق ہے اور ہماری یہ تشریح توجیہ مزید کسی دلیل کی محتاج نہیں (اور جو اغلاط و ابہام سے بری ہے)۔

ج) خدائی احکام کے مطابق زندگی گزارنے کا ایک اور فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ایسا انسان دوسرے لوگوں تک وہ پیغام پہنچا سکتا ہے جو خالقِ عالم کی طرف سے رسولوں (پیغمبروں) کو پہنچا گیا ہے اور خدا کی ان نشانیوں (احکام) میں وہ "تنذیر" بھی ہے جس سے انسانوں کو یہاں گناہوں سے بچنے اور عاقبت میں عذاب الٰہی سے دور رہنے کی خبر داری ہے اور ان لوگوں کے لیے آخرت میں انعامات، سرفرازی اور ابدالآباد تک خوشیوں سے لبریز مثالی زندگی کی خوش خبری بھی ہے اور یہی وجہ ہے کہ احکامِ الٰہی مختلف رسولوں کے ذریعے مختلف ادوار میں لوگوں تک پہنچانے اور ذہن نشین کرانے کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ان میں انصاف اور اشتراکِ باہمی کا سلسلہ جاری و ساری رہتا ہے اور کائنات کے اس نظام کو (جو خدائے برتر کی مشیت و فکر سے نافذ کیا گیا ہے) ہر دور میں ایک حیاتِ نو مل جاتی ہے۔

یہی وہ جزا اور وہ فوائد ہیں (جن کا ہم اوپر مختصراً ذکر کر چکے ہیں) جو احکامِ الٰہی (احکامِ شرعیہ) کے مطابق زندگی گزارنے سے ہم (اس دنیا میں) حاصل کر سکتے ہیں اور آخرت میں بلاشبہ اس جزا کے علاوہ بے حد فیوض، انعام و اکرام ہمیں مل سکتے ہیں اب اگر آپ خدائے عظیم کی حکمتِ کاملہ پر غور کریں جس کے تحت اس کائنات کی تخلیق کی گئی ہے تو آپ یقیناً دنگ رہ جائیں گے۔ یہ اس غور و فکر کا نچوڑ ہے جو آپ کے سوالات کے جواب میں مجھ پر منکشف ہوئے ہیں۔ میں اس کو آپ کی دانش مندی کے اوپر چھوڑتا ہوں کہ اس (استدلال) کے نقائص کو اپنی فکر سے درست کر دیں اور ایسے خیالات کو اس بیان سے علیحدہ کر دیں جن سے قارئین میں شبہات پیدا ہوں یا ان کا اندیشہ ہو۔ اس کے معاوضے میں (میری دعا ہے کہ) آپ کو خداوند قدوس کا دیدار نصیب ہو اور سچائی کی وہ روشنی (آپ کے دل و دماغ کو منور کر دے) جو میرے ذہنی سکون کا سرچشمہ ہے اور اول و آخر ظاہر و باطن میں صرف خالقِ عالم ہی حمد کا سزاوار ہے (خیام کا یہ رسالہ یہاں ختم ہوتا ہے)۔

اس کے بعد ہم عمر خیام کے ایک اور (فلسفیانہ) رسالے پر غور کریں گے۔ اس رسالے کا عنوان ہے الجواب عن ثلاث مسائل اور یہ تین مسائل حسبِ ذیل ہیں:

(الف) اس دنیا میں تضاد کی ضرورت (ب) مسئلۂ جبر (ج) مسئلۂ قدر۔

لوپر کے رسالے الکون و التکلیف کی طرح ہم پہلے اس رسالے کا کچھ متن یہاں نقل کریں گے، پھر سوامی جی کے مسودے سے عثمانیہ یونیورسٹی کے سابق پروفیسر عبدالرحمان خاں صاحب کے انگریزی ترجمے کو اردو کا جامہ پہنانے کی کوشش کریں گے۔ فھو حسبی اللہ۔

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورت تضاد فی العالم و الجبر و البقاء

و بعد فان مباحثه ایای عن مسئلة ضرورة التضاد رفعت من ذکری، و عظمت فی امری و استو جبت لله تعالی خالص شکری، اذلم یخطر ببالی ان اسال عن امثالها، خصوصاً علی ذلك النمط، مرد فا بذلك الشك القوی، و هوان ضرورة التضاد ان کانت ممکنة الوجود کان لهاعلة، وتنتهی فی الواجب الوجود بذاته وان کانت واجبة الوجود بذاتها کان فی واجب الوجود بذاته کثرة، وقد قام البرهان علی انّ واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، ثم ان کانت ممکنة کان سببها و موجد هاهوالواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لاتفیض من عنده، فاقول فی الجواب۔ ان الاوصاف للموصوفات علی ضربین۔ ضرب یقال له الذاتی، وهوالذی لایمکن ان یتصور الموصوف الا ویتصورله ذلك الوصف اولاً، ویلزمه ان یکون للوصوف لاالعلة کالحیوانیة للانسان، و یکون قبل الموصوف بالذات، اعنی ان یکون علة الموصوف لا معلوله کالحیوان للانسان والناطق له، و بالجملة جمیع اجزاء الحد للمحدود اوصاف ذاتیة و هذه معان مفروغ عنها۔

وضرب یقال له العرضی، وهوالذی یکون بخلاف ماتقدم، من انه یمکن ان یتصورالموصوف ولا یتصور حصول ذلك الوصف له، ولا یکون ذلك الوصف علة للموصوف، ولا قبله فی المرتبة والطبع۔

....

مسامحة، فان اجابو بان هذا الموحد بالتعاقب غیر باق یلزمهم أشد

المحالات استحالة و اقبحها، و اظنهم يتحاشون عن هذا، وان اجابوان ههنا شيئا باقيا، سئلوا وقيل لهم ان ذلك الباقي يكون باقيا ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لايخلوا ما ان يكون باقيا و اما أن لا يكون باقيا، فان كان باقيا كان باقيا ببقاء و ذلك البقاء ببقاء آخر و يتسلسل و هذا محال، و ان لم يكن ذلك البقاء باقيا فكيف يكون الباقي باقيا، و بقاؤه الذى هو به باق غير باق هذا محال، اللهم الا ان يرتكبوا فيقولوا الباقي باقي ببقاء ات متصلة متشافعة في آنات متوالية، حينئذ يطالبون بشرح هذا الكلام، و يقال لهم ما معنى هذه البقاء ات المتوالية ان كانت معاني بها يكون الباقي باقيا، فتلك المعاني ينبغي أن تبقى مع الباقي مدة يمكن ان يوصف الباقي فيها بانه باق، والا فلا معنًى للبقاء و الباقي، و ان كانت وجودات متشافعة فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنى واحد، وان البقاء ليس هوالا الاستمرار الوجود و اتصاف الموجود بالوجود ملتفتا فيه الى المدة، اذالوجود المطلق يجوز ان يكون في آن من الزمان و لا يجوزان يكون البقاء الا في مدة فهذا هو سمت الجدال معهم، وقمعهم، والحق عندى ان لا يلاح من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات۔ فهذا هوالذى سنح لى في الحال، والله اعلم بكل المقال۔ (یہاں خیام کا جواب ختم ہوتا ہے)

(ترجمہ: الجواب عن ثلاث مسائل (تضاد، جبر، قدر) مرحوم پروفیسر عبدالرحمان خاں، عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن کے انگریزی ترجمے سے اردو کے قالب میں ڈھالا گیا)

اگر (عالم میں) تضاد کی ضرورت الحاقی وجود رکھتی ہے تو اس کی (یقیناً) ایک وجہ (بنیاد) ہوگی اور علت یا وجہ کا یہ سلسلہ بالآخر واجب الوجود پر جاکر ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس علت کا وجود بذاتِ خود ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ خدائے واحد کے علاوہ دیگر وجود (بذاتِ خود) موجود ہیں مگر ہم تحقیق سے ثابت کر چکے ہیں کہ واجب الوجود ہر لحاظ سے صرف ایک ہے۔ اب اگر ہم پہلا مفروضہ تسلیم کر لیں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ ان سب (سب یعنی تضاد وغیرہ) کا معلول یہی واجب الوجود ہے مگر یہ ایک مانی

ہوئی حقیقت ہے کہ ایسے (ہر حیثیت سے واحد) واجب الوجود سے کوئی برائی (شرور) متصف نہیں ہو سکتی۔ ان سارے سوالات (اشتباہات) کا جواب ذیل میں درج ہے۔

'چیزوں' کے اوصاف دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) الحاقی اور (۲) بنیادی۔ 'بنیادی' وہ خصوصیت ہے جس کے بغیر شے مذکور کے وجود کا تصور ممکن نہیں (یا شے مذکور کے تصور کے لیے لازمی ہے) یعنی اس وصف (خصوصیت) کے تصور کے بغیر خود شے مذکور کا تصور ممکن نہیں۔ اس کی ایک اچھی مثال انسان میں حیوانی خصوصیات کی موجودگی ہے۔ اس خصوصیت کا تصور خود شے مذکور (انسان) کے وجود سے ما قبل ہے، یعنی یہ انسان کے وجود کا بنیادی وصف ہے نہ کہ اس کا تتمہ جس طرح حیوان بمقابل انسان۔ عموی طور پر کسی اصطلاح کی ساری خصوصیات اس شے کے لازمی اجزائے ترکیبی ہوں گے۔ دوسری قسم کی خصوصیت (الحاقی) اس کے بالکل برعکس ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ہم کسی شے (وجود) کا تصور کر سکیں جبکہ اس کی الحاقی خصوصیات ہمیں معلوم نہ ہوں۔ یہ خصوصیت شے مذکور کے وجود میں آنے کی وجہ نہیں اور نہ بلحاظ تسلسل و ترتیب اس شے سے قبل (اپنا علیحدہ) وجود رکھتی ہوگی۔

الحاقی خصوصیت کو مزید دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ جو شے مذکور سے جدا نہ کی جا سکتی ہو جیسے انسان کا رونا، ہنسنا، سوچنا، غور و فکر کرنا اور وہ خصوصیت جو شے مذکور سے جدا کی جا سکتی ہو۔ یہ جدا ہو جانے والی (الحاقی) خصوصیات (۱) یا تو صرف تصور میں جدا کی جا سکتی ہیں جیسے ایک کوے کا کالا پن (۲) یا تصور میں اور حقیقتاً جدا کی جا سکتی ہیں جیسے انسان کا مصنف ہونا یا اس کا کسان (مزارع) ہونا۔ یہ تخصیص کی ابتدائی (اولی) قسمیں ہیں۔ اب اشیا کی ضروری خصوصیات (لوازم) پر غور کریں تو ان کی لازمیت کسی اور خصوصیت کی لازمیت سے منسلک ہے اور یہ خصوصیت اس طرح دوسری خصوصیت کی وجہ بن جاتی ہے۔ مثلاً انسان کا کسی بات پر ہنسنا انسان کی فکری صلاحیت سے متعلق ہے اور یہ فکر انسان کی کسی اور (بنیادی) صلاحیت کا لوازمہ ہے اور انحصار کی یہ بنیاد (الف) جدا کی جانے والی بھی ہو سکتی ہے اور (ب) جز و لاینفک بھی مگر جدا ہو جانے والی خصوصیت دوسری خصوصیت (لاینفک) کی بنیاد نہیں ہو سکتی جس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ صلاحیت جز و لاینفک ہی ہو سکتی ہے اور وجوہات کی اس زنجیر میں ہر وجہ دوسری سے مسلسل متصل (متعلق) ہے اور متعلق کا یہ سلسلہ لا متناہی ہے اور یہ نا ممکن ہے یا پھر اتصال ایک

دائری شکل میں ہے جس میں بالآخر ایک وجہ خود اپنا ہی سبب بن جائے۔ یہ بھی نا ممکن ہے تو پھر ایک امکان یہ رہ جاتا ہے کہ یہ خصوصیت کسی ایسے سبب سے ماخوذ ہو جس کو خود کسی اور سبب کی ضرورت نہیں یعنی جو از خود موجود ہے۔ مثلاً انسان کی صلاحیتِ فکر جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشیا کی بعض خصوصیات (ان میں) از خود موجود ہوتی ہیں۔ اس تمہید کے بعد اب ہم نفسِ مضمون کی طرف آتے ہیں۔

"وجود" ایک ذو معنی اصطلاح ہے (اور ان معنوں کو ممیز کرنا ضروری ہے۔ علیٰ سبیل "تشکیک"):

(الف) وجودِ حقیقی۔ یہ وجود .... (ب) وجودِ اضافی۔ جیسے حسی، ذہنی، فکری تصورات جو انسان کے دماغ سے منسلک ہیں۔ معنی (الف) حقیقتاً معنی (ب) سے کچھ جدا نہیں (علمی اور تصوری اعتبار سے)۔ جہاں تک ہمارے ادراک کا تعلق ہے وہ ہمارے تصور کے مطابق ہمارے علم میں اضافہ کرتا ہے اور جاننے والی ذات چاہے خود ایک حقیقت رکھتی ہے (اور حقیقی اشیا کی طرح) اور یہ ایک حقیقت ہے کہ جو خاصیت کسی حقیقی شے میں موجود ہو وہ یقیناً دوسری حقیقی اشیا میں بھی موجود ہو گی سوائے اس کے کہ کبھی کبھی کسی پہچانی جانے والی اور تصور میں آنے والی چیز کے خد و خال، لائحۂ عمل اور شکل کسی حقیقی شے میں نہیں ہوتے جیسے انسان کا تصور۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے معنی دماغ میں ہوتے ہیں اور حقیقی اشیا میں بھی کیونکہ دماغ ایک حقیقی شے ہے مگر جہاں تک انسان کے دماغی تصوراتی وجود کا تعلق ہے اس کی شکل، اسکیم اور خد و خال ان کا حقیقی اشیا میں وجود نہیں اور یہی وجود کی دونوں قسموں میں بنیادی فرق ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فرق قطعی (احق) اور اساسی (نوعیت کا) ہے اور اولیت اور تواخر یعنی تشکیک بصورتِ اشتراک نہیں ہے۔ یہ مسئلہ یقیناً نہایت پیچیدہ اور ہمارے ادراک کی سرحدوں کو چھوتا ہوا ہے مگر ایسا بھی نہیں جس کے لیے مزید تعارف کی ضرورت ہو جیسا کہ صاحبِ موصوف کو (یقیناً) معلوم ہے۔

یہ کہا جاتا ہے کہ انسان میں حیوانی خاصیت (خصوصیات) بالکل اسی طرح بطور لازم موجود ہے جیسا اقلیدسی ہندسے میں کسی مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ لازمی طور پر دو قائمہ زاویوں کے برابر ہو گا۔ یہاں وجود (یا موجود ہونے) سے یقیناً ہماری مراد ایک ذہنی وجود ہے نہ کہ وجود "در حقیقت" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا تصور ذہن اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک کہ یہ نہ تصور کریں کہ وہ

ایک حیوان ہے (خواہ ہم اسے حیوانِ ناطق ہی کیوں نہ کہیں۔ تشریحِ مولف)۔ بالفاظِ دیگر حیوان کے معنی کے ساتھ انسان (کے وجود) کا تصور وابستہ (ہو جاتا) ہے۔ بالکل اسی طرح وحدانیت کا تصور ضروری ہے تاکہ ثلاثیت کا تصور قابلِ فہم ہو ورنہ ثلاثیت کا تصور ذہن میں نہیں آسکتا (یا عدد ۳ کے لیے عدد ایک کا فہم ضروری ہے۔ تشریحِ مولف)۔ اب اگر کسی وجود کے تصور کے لیے اس کے اوصاف میں سے کسی ایک (وصف) کا تصور لازمی ہو تو پھر یہ وصف (خصوصیت) اس وجود کے (امتیاز کے) لیے ضروری ہو جاتی ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ شے مذکورہ کی متذکرہ بالا خصوصیت (بذاتِ خود) کسی (خارجی / دیگر) سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے لیے از خود موجود ہے، (لہٰذا) وحدانیت ثلاثیت کے لیے از خود موجود ہے جس طرح حیوانیت انسان کے لیے۔

اس بحث کو ہم یہ عمومی شکل دے سکتے ہیں کہ لازمی خصوصیات ان اشیا کے لیے جس میں یہ موجود ہیں از خود موجود ہیں۔ ان از خود موجود صفات میں سے بعض کسی اور خصوصیت کا تمہ ہیں (جو شے مذکور میں از خود موجود ہے) اور بعض دیگر خصوصیات کا وجود بلا کسی ایسی ایک خصوصیت کے نتیجے کے طور پر ہے۔ ایسی ساری خصوصیات جو کسی شے سے جدا نہ کی جاسکیں اور جو اس شے کے وجود کے لیے ضروری ہیں از خود موجود ہوتی ہیں اور جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ بعض اوصاف (خصوصیات) کسی وصفِ لازم کے طور پر اس وجود میں ہیں اور بعض شے مذکور کے اپنے وجود کے لوازمے کے طور پر (از خود) موجود ہیں۔ اب اگر وحدانیت ثلاثیت کا لازمی اور از خود موجود سبب ہو تو یہ جیسا کہ اس کی طبع ہے حقیقتاً کوئی وجود نہیں رکھ سکتی الا اس کے کہ وہ ان اشیائے حقیقی میں از خود موجود ہو اور کسی وجود کا لوازمہ ہو چونکہ اس کا حاصل ایک شے ہے اور بذاتِ خود وہ حقیقی شے اس سے جدا ہے۔ کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی حقیقی شے (اشیا) کے وصف (اوصاف) شے مذکور میں نہیں بلکہ (ہمارے) دماغ میں ہوتے ہیں اور درحقیقت شے مذکور (جس کے اوصاف ہمارے ذہن میں ہیں) کا از خود کوئی (حقیقی) وجود نہیں ہوتا اور پھر ہم یہ کہنے میں حق بجانب نہیں ہوں گے کہ (جن کے اوصاف ہمارے ذہن میں ہیں) کوئی وجود ہے۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ 'خلا' اسمات کی ایک قدرتی توسیع ہے جس میں اجسام بڑھتے (EXTEND) ہیں اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک حرکت کر کے پہنچتے ہیں۔ تو یہ 'خلا' حقیقتاً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا بلکہ

ہمارا ذہن اس کا تصور اور اس کی توسیع و توصیف کرتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اشیا کے اوصاف اولاً ہمارے ذہن اور دماغ میں ہوتے ہیں (جنم لیتے ہیں) اور ان کو باہر سے نہیں لیا جاتا۔

اب آیئے، حقیقی وجود کا جائزہ لیں۔ جب بھی یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں (فلاں) وصف فلاں (فلاں) شے میں لازمی طور پر موجود ہے تو اس کا دراصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ وصف در حقیقت ہمارے ذہن و دماغ میں ہوتا ہے نہ کہ وہ حقیقتاً موجود ہے۔ اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ (وجود کا) فلاں وصف فلاں دوسرے وصف کی موجودگی کا تتمہ یا لاحقہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ موجودگی دراصل ہمارے ذہن و دماغ میں ہے اور ہم ان دونوں (یعنی از خود موجود یا وصفِ دیگر کا لاحقہ / تتمہ) کے فرق کی تشریح پہلے ہی کر چکے ہیں خواہ وہ وصف کوئی بھی ہو۔ وجودِ حقیقی (بنیادی طور پر) کسی وجود کا کسی دوسرے وجود کے متصور ہونے سے بالکل مختلف ہے۔ یہ فرق زاویۂ تشکیک سے ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

یہ ہم بتا چکے ہیں کہ وہ وجود جو اساسی طور پر از خود موجود ہے (یعنی وجودِ اصلی) اپنی ذات اور صفات میں کلیتاً واحد ہے اور ساری دیگر اشیا جن کا حقیقی وجود ہے دراصل اسی ایک اور ہر حیثیت سے واحد وجود کا سبب ہے اور زاویۂ تشکیک سے ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ذہن و دماغ میں کسی شے کا وجود اور اسی شے کا حقیقی وجود دونوں ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔ اور اسی بنا پر "ہستیِ اولیٰ" ساری دیگر اشیا کے وجود کا سبب ہے۔ رہا عدمِ وجود اور اس کے اسباب سو اس کے متعلق صاحبِ موصوف کو علم ہے اور ان کی مزید تشریح میں میں نہیں جانا چاہتا۔

آیئے، اب ہم، وجود (کی یکتائی) سے متعلق اپنی تشریح کو آگے بڑھائیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ (خالق) کے لیے وحدانیت کا وجود ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کسی اور (خارجی) سبب سے نہیں اور نہ کسی اور کرنے والے کا کام ہے۔ یہی حال ساری دوسری لازمی اور ضروری خصوصیات کا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک اور ضروری اور لازمی خصوصیت کسی اور ضروری اور لازمی خصوصیت کا سبب بن جائے اور اس طرح ایک ایسی ضروری اور لازمی خصوصیت وجود پذیر ہو جس کا از خود کوئی سبب نہیں اور اس طرح ایک معنی میں یہ سبب خود اس (نئی) خصوصیت کا سبب بن جاتا ہے لیکن اس سے ہماری اس دلیل اور نتیجے میں کوئی فرق نہیں آتا کہ وجود لازم ہر حیثیت اور ہر معنی میں ایک ہے اس لیے کہ یہاں

وجود سے مراد وجودِ حقیقی (وجود در حقیقت) ہے اور جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ لازمی حقیقی وجود صرف ایک ہے اور یہ وجود وجود ہائے دیگر سے ماورا ہے اور یہ ہر حال میں موجود ہے خواہ حقیقت میں (اس کو) جانیں یا صرف ذہنی اور دماغی وجود سمجھیں اور عمومی طور پر کائنات کی ساری اشیا جو اپنا وجود رکھتی ہیں، وہ محض لاحقہ ہیں سوائے ایک وجود کے لوازمے کے۔

ان تشریحات کے بعد آئیے، اب ہم عمومی مسئلے کی تشریح پر غور کریں۔ تمام لواحقی وجود وجودِ اعلیٰ سے ایک خاص ترتیب اور نظم کے تحت نازل (EMANATE) ہوئی ہیں۔ ان موجودات میں سے بعض لازمی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بالفاظِ دیگر ان کا تضاد کسی (پیدا) کرنے والے کی سعی کا نتیجہ نہیں اور اس لیے جب بھی (کہیں) ایسا وجود موجود ہو لا محالہ اس کا متضاد بھی موجود ہو گا اور جہاں کہیں تضاد موجود ہو گا عدمِ وجود بھی لا محالہ پیدا ہو گا اور جہاں عدمِ وجود ہو گا وہاں شر (EVIL) بھی موجود ہو گا۔ یہ کہنا بالکل درست ہے کہ واجب الوجود نے سیاہی (کالا پن) یا گرمی (حرارت) پیدا کی ہے جس کے لوازمے کے طور پر ان کی اضداد (بھی) اسی نے پیدا کی ہیں کیونکہ اگر الف کی بنائے وجود 'ب' ہو اور 'ب' کی 'ج' ہو تو الف ہی 'ج' کی بنائے وجود (وجہ) ہے مگر اسی دلیل سے ہمیں ایسا لگتا ہے کہ واجب الوجود نے سیاہی پیدا کی ہے۔ اس استدلال سے ایک تضاد پیدا (وارد) ہوتا ہے لیکن یہ امر یقیناً درست ہے کہ خالق (واجب الوجود) نے حقیقی اشیا میں یہ تضاد رکھے ہیں (پیدا کیے ہیں)۔ وہ طبعاً نہیں ہیں بلکہ حادثتاً ہیں۔ اس نے سیاہی کو سفیدی کے طور پر پیدا نہیں کیا بلکہ ایک وجودِ متفرق کے طور پر جو ایک الحاقی وجود ہے۔ ساری ماہیتیں جو لاحقی طور پر موجود ہیں وہ خالق کی طرف سے ضروری طور پر وجود میں لائی گئی ہیں کیونکہ وجود (موجودگی) بجائے خود ایک خوبی ہے نہ کہ خرابی مگر سیاہی ایک ماہیت ہے جو لازمی طور پر کسی اور (ماہیت) کی متضاد ہے۔ تو جس کسی نے سیاہی کو بطور وجودِ لاحقہ پیدا کیا اسی نے حادثتاً سیاہی کا متضاد بھی پیدا کیا اس لیے سیاہی کے پیدا کرنے والے سے (محض اس بنا پر) کوئی شر منسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ واجب الوجود کا اصل مقصد لازمی (بنیادی) اور خیر (والے وجود کا) پیدا کرنا تھا لیکن "خیر" کی اس شکل (ہیئت) کو شر اور عدم (وجود) سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ہم واجب الوجود سے شر کو حادثتاً تو منسوب کر سکتے ہیں مگر واضح رہے کہ یہاں ہم لازمی وجودوں سے بحث کر رہے

ہیں نہ کہ ثانوی (الحاقی، حادثاتی)۔

یہاں ایک اور سوال ابھرتا ہے کہ واجب الوجود نے ایسی شے پیدا ہی کیوں کی جبکہ (اس کے علم میں تھا کہ) شے مذکور کے ساتھ لازمی طور پر عدم اور شر ملحق ہوں گے۔ اس کا جواب یہ ہوگا۔ مثلاً سیاہی پر غور کریں۔ اس میں ہزاروں خوبیاں ہیں اور صرف ایک عیب (شر) اور ہزاروں خوبیوں کے باوجود ایک شر کی بنا پر شے مذکور کو چھوڑ دیا جائے خود بہت بڑا شر ہے اور یہ شر بھی الحاقی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ لازمی (اساسی) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ عقل سرمدی کے مطابق (اس وجود میں) شر کے مقابلے میں خیر کا عنصر بے انتہا زیادہ ہے نوعیت اور مقدار ہر دو اعتبار سے۔

اب ہم دوسرے مسئلے 'جبر و قدر' کی طرف آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دونوں فلسفیانہ نظریوں کے ماننے والوں میں کون سا فریق حقیقت کے قریب ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ 'جبریہ' والے صحیح راستے پر ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ نظریہ یاوہ گوئی کے زیادہ قریب ہے اور حقیقت سے دور ہے۔

بعض اصحاب (علما) کا خیال ہے کہ "بقا" کسی شے کی اور خصوصیات سے جدا ایک خصوصیت ہے۔ یہ جانچنا ہوگا کہ یہ لوگ کس حد تک (اپنے اس خیال میں) درست ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ "بقا" کے معنی یہ ہیں کہ ایک شے اپنا وجود ایک معینہ مدت تک برقرار رکھے جس کے معنی یہ ہوئے کہ "بقا" ایک ایسا وجود ہے جس میں وقت کا تعین شامل ہے۔ اس طرح وجود تعین (مدت) سے زیادہ عمومی ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں (بقا، وجود) کا فرق عمومی اور خصوصی نوعیت کا فرق ہے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ وہ حکما جو اس بات کے معترف ہیں کہ در حقیقت وجود اور شے موجود ایک ہی ہیں (اور جو ہمارے ذہن کے تصور کے اعتبار سے مختلف ہیں)۔ وہ بقا کی تشریح میں آکر بھٹک جاتے ہیں لیکن اہل منطق کا استدلال بلآخر انھیں ناممکنات تک پہنچا دیتا ہے۔ اگر ہم ان سے سوال کریں: "کیا یہاں (اس عالم میں) ایسی کوئی شے (وجود) ہے جو 'بقا' کی خصوصیت رکھتی ہے؟" اب اگر ان کا جواب اثبات میں ہو تو ہمارا سوال یہ ہوگا: "وہ کون سا وجود ہے جو ہمارے اطراف ساری موجودہ اشیا کو وجود دیتا ہے!"

اور جیسا کہ آپ کا دعویٰ ہے اور وقت کے تسلسل میں (جس میں ہر آن آنِ دیگر سے متصل ہے) تخلیقِ مسلسل سے دوام جنتا ہے حالانکہ ہم بتا چکے ہیں کہ آن کا تسلسل نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر وہ یہ کہیں کہ یہ خالق اس تسلسل کو جاری نہیں رکھ سکتا یا اس تسلسل میں باقی نہیں رہتا تو یہ عدم امکان کی انتہا ہو گی (نوٹ : یہاں میں خیام کا مفہوم غالباً پوری طرح ادا نہیں کر سکا۔ خیام کے الفاظ یہ ہیں: "ولکن سلمنا قولکم مسامحة فان اجابو بھذالموحد بالتعاقب غیرباق یلزمھم اشدالمحالات استحالة واقبحھا واظنھم یتحاشون عن ھذا ....")۔ اب اگر وہ یہ کہیں گے کہ یہاں ایک بقار کھنے والا وجود (شیٔ باقیا) ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس کی بقا کی یہ صفت (خصوصیت) اس کے دیگر اوصاف اور ذات سے ماورا (جدا) ہو گی تو یہ بقا "ہماروابا" رہے گی یا نہیں۔ اب اگر اس بقا کا وجود رہتا ہے تو پھر یہ بقا تعین مدت پر منحصر نہیں اور یہ بقائے لامتناہی (حیثیت وجود جدا) ممکن نہیں اور اگر اس بقا کا تعینِ مدت پر منحصر ہے تو پھر جس شے (وجود) کے ساتھ اس کا الحاق ہے خود اس کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعینِ مدت (جس پر شے مذکور کو بقا ہے) خود لایعنی ہو جاتا ہے۔

یہ منطقی دراصل ایک بڑی غلطی کرتے ہیں اور وہ یہ کہ کسی وجود (شے) کی بقا اس وجہ سے ہے کہ وقت کی آنات کا تسلسل اس بقا کو قائم رکھتا ہے اور ان کی تاویل کی یہ غلطی ہم ایک سوال سے دور کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے: کیا اس شے کا وجود اس کی ذات سے جدا کسی بقائے زائد کی وجہ سے ہے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو پھر بقا تو رہے گی خواہ وہ شے (وجود) بذاتِ خود موجود رہے یا نہ رہے اور اگر شے کو بقا ہے تو وہ بقا سے متصف (منسلک) ہو گی (کسی متعینہ مدت کے لیے)۔ اگر ایسا نہیں تو پھر اس ضمن میں[۱۸] الفاظ 'دورانیہ' اور 'شے مذکور بلا تعینِ مدت' بے معنی ہو جاتے ہیں اور اگر ان کا وجود دوگانہ (حیثیت رکھتا) ہے تو یہ ظاہر بات ہے کہ وجود اور بقا دراصل ہم معنی ہیں۔ بقا تو صرف یہ ہے کہ وجود کی (معنوی) حیثیت باقی رہے یا یوں کہیے کہ کوئی وجود ایک معینہ مدت کے لیے اپنی موجودگی (کی صفت) برقرار رکھے۔ واجب الوجود کے لیے یہ ممکن ہے کہ وقت کی ایک آن (ہر آن) میں موجود ہو لیکن (کسی دوسرے وجود کی) بقا کے لیے مدت کا تعین از بس لازم ہے۔

فھذا ھوالسخ الذی فی الحال واللہ اعلم بکلّ المقال: عمر خیام کے اس رسالے کے

تین حصے تھے:

(۱) اس عالم میں تضاد (کیوں ہے؟) (۲) مسئلۂ جبر (۳) مسئلۂ بقا۔

اس میں مسئلۂ تضاد بلا کسی ابہام کے پیش کیا گیا ہے۔ مسائلِ جبر و بقا یک جا ہیں اور ان کے جواب میں استدلال 'وقت کی نوعیت' کی بنیاد پر ہے۔ یہ تصورات یونانی فلسفے میں بھی ملتے ہیں اور ان کا تجزیہ دو شقوں میں کیا جا سکتا ہے:

(۱) کیا وقت (کال و درانیہ) قابلِ تقسیم ہے؟ (۲) کیا وقت (دریا کے بہاؤ کی طرح) مسلسل ہے؟

آخر میں نتیجہ یہ اخذ کیا گیا ہے کہ ایسی بقا جو ہر آن اپنا وجود رکھتی ہو صرف 'واجب الوجود' کی ہے اور دوسرا ہر وجود بقا تعینِ مدت کے تحت وجود پذیر ہے۔ واللہ اعلم۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے تین مخطوطات کی بنا پر خیام سے ایک اور رسالہ منسوب کیا ہے۔ ان میں سے اولین مخطوطہ ۸۸۸ھ کا ہے۔ اس کی ایک نقل ۱۳۵۰ھ میں شرق میگزین کے تہران اشاعت میں علامہ سعید نفیسی کے توسط سے چھپ چکی ہے، عنوان ہے "رسالہ فی الوجود۔ الاوصاف والموصوفات"۔ اس رسالے میں (شیخ الاسلام حجت الحق) عمر (الخیامؒ) نے بغیر کسی تمہید کے (بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم سے شروع کر کے) اشیائے (وجود) کی صفات (وغیرہ) سے بحث کی ہے۔ یہاں ہم رسالے کی چند سطریں نقل کر رہے ہیں:

رسالة فی الوجود من مؤلفات الشیخ الامام حجة الحق **عمر الخیام** رحمة اللہ

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

الاوصاف للموصوفات علی ضربین ضرب یقال لها الذاتی و ضرب یقال لها العرضی و من الاوصاف العرضیة مایکون لازما للموصوف و منها مالایکون لازماً بل یمکن ان یکون مفارقاً اما بالوهم و بالوجود معاً (۱) ثم کل واحد من الذاتی والعرضی ینقسم الی قسمین قسم یقال لها الاعتباری و قسم یقال له الوجودی امافقسم (۲) الوجودی العرضی فهو یوصف (۳) الجسم بالاسود

بالوہم ادیہ بالو معا

إذاكان اسود (٤) فان السواد صفة وجودية اى هو معنى زايد على ذات الاسود موجود فى الاعيان و اذا كان السواد صفة وجودية فيكون الاسود و صفا وجوديا و اثبات هذا القسم الوجودى مستغن عن البرهان بظهوره عندالعقل بل عندالوهم والحس و اما القسم الاعتبارى الوجودى العرضى (٥) كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة لا نه لوكان الاثنين نصف لربعة امرا زايد اعلى ذاته لكان للاثنين معانى زايدة على ذاته لانهاية لهابالعدد والبرهان قائم على استحالته واما القسم الاعتبارى الذاتى كوصف السواد بانه لون اذ كونه لونا وصف ذاتى له والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائده على ذات السوادية فى الاعيان هوانها لوكانت صفة زائده فلا بد من ان يكون عرضا اولسواد عرض (٦) ثم كيف يمكن ان يكون عرضا موضوعا لعرض آخر وان كان موضوع السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة فى موضوع السواد غير السواد ولكانت اللونية امرا موجودا فى الاعيان يلزمه من خارج وانه يكون سواد و هذا محال و معنى قولنا الوصف الاعتبارى هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل / ذلك المعقول تفصيلا عقليا و يعتبر احواله فان صادف ذلك المعنى غير متكثر كجميع الاعراض الموجودة فى الاعيان وصادف له اوصافا فاعلم ان تلك الاوصاف انما هى له بحسب الاعتبار لا بحسب الوجود فى الاعيان لتحقق ان الشيئى البسيط الموجود فى اعيان لايمكن ان يكن فيه كثرة فى اجزائه فى الاعيان ولتحققه ان العرض لا يكون موضوعا لعرض آخر والتحققه ان موضوع ذلك العرض لايجوز ان يكون موضوعا لتلك الصفة التى وصف بها ذلك العرض وهذه مقدمات مسلمه عندهم لكن بعضها غير مسلم عند اهل الحكمة ولعل هذه المعانى موضوع عنها فى العلم الا على الالهى الكلى و من لم يفطن لهذه الاوصاف الاعتباريه من الباحثين عن هذا الموضوع ضل ضلالا بعيدا كبعض متعسفى المتاخرين اللذين جعلو

اللونیة والعرضیه والوجود وهذه (۷) الاحوال احوال ثابتة مما لایوصف لا بوجود ولا بعدم والشك الذی اوقعهم فی هذا الخطا الفلاح من (۸) اعظم الخطایا لاولیته واظهر ها (۹) هوانه لا واسطة بین السلب و صلی اللّٰہ تعالیٰ علیٰ سیدنا محمدؐ وآلہٖ اجمعین۔

(نوٹ: ہمارا خیال ہے کہ یہ رسالہ شاید کسی اور رسالے کا ایک جزو ہے۔ واللہ اعلم)

اس رسالے میں خیام نے اوصاف، ان کی قسموں اور موصوفات سے بحث کی ہے۔ ہم یہاں ان میں سے صرف ایک مثال لیں گے۔ عدد ۲ عدد ۴ کا نصف ہے اس طرح اس کا یہ ایک وصف ٹھہرا۔ مگر چونکہ عدد کا (وقت کی طرح) مطلق شمار نہیں ہو سکتا اور نہ دو اعداد کے درمیانی کسی خاص عدد کا تعین ہو سکتا ہے اسی طرح خود اس وصف کا خصوصی تعین ممکن نہیں۔ عدد (اور وقت) کا یہ تسلسل اپنے تصور میں نہایت قدیم ہے اور ہم جو صرف معین اعداد کو حسب ضرورت استعمال کرتے ہیں اس واسطے ہمارے لیے لامتناہی وقت کا تصور خصوصی حیثیت رکھتا ہے (آج کل ہم عدد کو چھ اعشاریہ درجوں تک استعمال کرتے ہیں اور خلائی پرواز میں وقت کے تعین کو عدد کے دسویں اعشاریہ تک لے جایا جا سکتا ہے مگر یہ عدد کی انتہا نہیں۔ پندرھویں صدی میں مسلمان سائنس دانوں نے فلکیات کی دو اکائیوں / رقوم (جب 'آ' اور 'π' کو اعشاریہ کے سولہ / سترہ مقامات تک متعین کیا مگر جن لوگوں کو ریاضی کی اس رقم 'π' کی اہمیت کا اندازہ ہے انھیں یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس غیر حتوالی رقم کو کوئی بھی مطلقاً محسوب نہیں کر سکا ہے (لامتناہی کو صرف وجود لوئی کا وصف قرار دیا جا سکتا ہے)۔

اب آیئے، ہم خیام کے ایک اور رسالے 'کلیات وجود' پر کچھ تبصرہ کریں۔ یہ رسالہ غالباً ۴۸۸ھ میں نظام الملک کے صاحب زادے فخر الملک کی خواہش پر لکھا گیا تھا۔ رسالے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ فارسی میں تحریر کیا گیا ہے (ورنہ خیام کا بیشتر کام بجز کلیات / رباعیات و فارسی ترجمہ 'وعظ' عربی میں ہے جو بارھویں صدی تک علوم کے لیے مستند ذریعۂ تحریر تھی)۔ ابتداً چند سطریں بطور تمہید ہیں اور پھر اصل موضوع 'موجودات' سے بحث ہے۔

رساله فی کلیات وجود

چنیں گوید ابوالفتح عمر خیام بن ابراهیم که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملك میسر گشت و قربت واختصاص داد بعالی مجلس خویش وایں بزرگوار بهر وقت از من یادگارے خواستے در علم کلیات ۔ پس ایں جزو بر مثال رسالئے از بهر درخواست او املا کرده شدتا اهل علم و حکمت انصاف بدهند که ایں مختصر مفید تر از مجلدات است[19] ایزد تعالی مقصود حاصل گرداند (بمنه و کرمه آغازِ سخن)

فصل اول

بد ان که هرچه موجود است بجز ذات باری تعالی یك جنس است وآن جوهرست وجوهر بدو قسم است: جسم است و بسیط ۔ ولفظها که بعض ای معنی کلیات است، اول لفظ جوهر است و چون آن رابد و قسم گردانی: لفظی جسم است و لفظی بسیط ۔ و موجودات کلی را بیش بدیں دو نام (سه نام یعنی جو هر و جسمیت و بسیط) نیست۔ از آن جهت که جز ذات باری تعالی موجود همیں ست ۔ و کلیات نوعے قسمت پذیر است۔ و نوعے دیگر قسمت پذیر نیست ۔ آنچه قسمت پذیرست جسم است و آنچه قسمت پذیر نیست بسیط است و قسمت پذیر و قسمت ناپذیر بر تفاوت اند برتبت ۔ آنچه بسیط است از وجه تفاوتِ رتبت دونوع کلی است۔ نوعے را عقل گو یند و نوعے را نفس و ایں هر یکے بده رتبت است ۔ آنچه عقل کلی ست و جزویات ایشان را نهایت نیست ۔ اول عقل فعال است که معلول اول ست بنسبت باواجب الوجود و علت است جمله موجودات را که زیر اویند و مدبراست موجودات کلی را۔ وعقل دوم مدبر فلك اعظم (اطلس) است و مدبر سوم مدبر فلك افلاك است و عقل چهارم مدبر فلك زحل .... و عقل دهم فلك مدبر

قسم است ۔ و این هر عقلے را نفسے است باز ای که او عقل بے نفس نباشد و نفس بے عقل ۔ و این عقول و نفوس چنانکه این مدبر افلاک اند محرک اند هریکے مرحوم فلک خویش را۔ و آنچه نفس ست محرک است بر سبیل (فاعل و آنچه عقل است محرک است بر طریق) معشوقی ۔ ازاں جهت که عقل به رتبت بر تراست از نفس و شریف تر از نفس است بداں سبب بواجب الوجود نزدیک تراست .... بهتر از حضرت خدا وند نیست وآں جائے گاه منع و حجاب نیست بکس هر آنچه آدمی را (نبود) از جهت کلورت طبیعت باشد۔ چه عجب اگر محجب زایل شود و حایل و مانع دور گردد حقائق چیزها چنانکه باشد ظاهر و معلوم می شود و سید کائنات (علیه افضل الصلوٰۃ والتحیه) بدین اشارت کرده است و گفته است ۔

ان لربکم فی ایّام دهرکم نفحات الا فتعرضوها

تمت الرسالة بحمد و حسن توفیقه

ترجمہ: "معلوم رہے کہ سوائے ایزدِ پروردگارِ کام گار کے (کائنات کی) ہر شے یک جنس ہے اور وہ 'جوہر' ہے۔ 'جوہر' دو اقسام پر مشتمل ہے، (۱) جسم (۲) بسیط اور وہ اصطلاحات جو عالم گیر معنی رکھتی ہیں (ان میں سے اہم ترین اصطلاح) 'جوہر' ہے اور عالی وجود (والی) اشیا صرف انھی تین اصطلاحات یعنی جوہر، جسم اور بسیط کے ذریعے پہچانی جا سکتی ہیں (کیونکہ سوائے ربِ ذوالجلال کے وجودِ کُل یہی ہے) اور ان میں سے بعض (مختلف شقوں میں) مزید تقسیم کی جا سکتی ہیں اور بعض نہیں۔ ان میں 'جسم' (مختلف شقوں میں) قابلِ تقسیم اور 'بسیط' ناقابلِ تقسیم مگر درجہ بندی کے اعتبار سے خود 'بسیط' بھی دو عالی اقسام کا ہے یعنی عقل اور نفس اور ان دونوں کے دس دس 'مراتب' ہیں۔ عقلِ عالی (عقلِ کُل) کی ذیلی شقوں (حصوں) کی کوئی حد نہیں۔ شقِ اول عقلِ فعال ہے اور یہ واجب الوجود سے قربت کی بنا پر سارے موجودات (جو اس کے مشتق ہیں) کی اصل ہے اور ان سارے

موجودات کی مدبر بھی۔ 'عقل دوم' فلک اعظم (اطلس) کی مدبر ہے، تیسری فلک الافلاک کی، چوتھی (عقل چہارم) فلک زحل کی، پانچویں فلک مشتری کی، چھٹی فلک مریخ کی، ساتویں فلک شمس کی، آٹھویں فلک زہرہ کی، نویں فلک عطارد کی اور دسویں فلک قمر کی مدبر ہے۔ ان میں سے ہر ایک 'عقل' کا ایک (اپنا) نفس ہے اس لیے کہ عقل کے بغیر نفس کا اور نفس کے بغیر عقل کا تصور لایعنی ہے۔ یہ عقول و نفوس جو اپنے اپنے افلاک کے مدبر ہیں ان کے (متعلقہ) کروں ۔ گردش کے ذمے دار بھی ہیں۔ یوں سمجھیں کہ (ان میں سے ہر ایک) نفس عاشق کی طرح فاعل یا محرک ہے اور عقل بطریق 'معشوق' محرک ہے اور وجہ یہ ہے کہ عقل بلحاظ رتبہ بلند تر ہے اور نفس کے مقابلے میں شریف تر ہے اور اسی بنا پر وہ واجب الوجود سے قریب تر ہے۔ یہ اچھی طرح سمجھ لیں کہ 'نفس' فلک کو ایک عاشق کی طرح گردش میں رکھتا ہے اور 'عقل' نفس کو بطریق معشوق حرکت میں رکھتی ہے کیونکہ 'نفس' ایک طرح کی نقل (تشابہ) کرتا ہے اور کوشاں رہتا ہے کہ (کسی طرح) 'عقل' کے اندر تک اس کی رسائی ہو سکے اور نفس کی اس جدوجہد مسلسل سے افلاک کی گردش جاری رہتی ہے۔ یہ کوشش (اور گردش) افلاک کو شمار یا اعداد بخشتی ہے (یا افلاک ان اعداد سے متصف ہو جاتے ہیں)۔ عدد ایک 'واجب' (UNIVERSAL) ہے اور یہ 'واجب عدد' لامتناہی ہے کیونکہ محدود عدد صرف ایک جزو ہے خواہ وہ طاق ہو کہ جفت۔ اگر طاق ہے تو ایک جفت (عدد) اس سے بڑا ہے اور اگر (عدد) جفت ہے تو ایک طاق اس سے بڑا موجود ہے اس طرح اعداد کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس طرح یہ (بھی) ثابت ہوا کہ کسی 'کلی شے' کی کوئی نہایت (انتہا) نہیں اور 'عدد' لا نہایت اور کلی ہے۔

یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ 'دوامی وجود' (موجودات کلی جن کو واجب الوجود کی وجہ سے دوام ہے) وہ اولاً عقل فعال (CREATIVE INTELLECT)، نفس کل (COSMIC MIND) (اور پھر) جسم کل (COSMIC BODY) ہیں۔

'جسم کل' تین اقسام پر مشتمل ہے: فلک (ایتھر، خلا)، عناصر (امہات) اور خلق

(موالید)۔ ان میں سے ہر ایک مزید قابل تقسیم ہے اور یہ منقسم حصے جب وجود میں آتے ہیں عدداً لا نہایت ہیں۔ ایثر (فلک) اور ستارے (انجم) میں کون و فساد (تخلیق و تخریب) ممکن نہیں[۲۰]۔ ان کے تحت عناصر آب و آتش، خاک و باد اور ان کے تحت مخلوقات، معدنیات، نباتات، حیوانات۔ حیوانات کی جنس میں انسان بھی شامل ہے مگر انسان نوعِ آخر[۲۱] ہے اور بر بنائے نطق (گویائی) اشرف ہے۔

موجودات کی ترتیب حروف کی ترتیب سے ملتی جلتی ہے کہ ہر حرف سابق حرف سے نکلا ہے۔ حرف 'ا' کسی اور حرف سے نہیں نکلا (بلکہ) وہ تمام حروف کا مخرج ہے۔ اسی طرح اگر ہم سے کوئی سوال کرے کہ اقل (کم سے کم) عدد کونسا ہے تو ہم کہیں گے عدد '۲' کیونکہ '۱' کوئی عدد نہیں اس لیے کہ (ہماری تعریف کے مطابق) اس عدد سے پہلے بھی کوئی عدد ہونا چاہیے اور اس کے بعد بھی اور اسی لیے:

$$۳ = ۳ \times ۱،\ ۲ = ۲ \times ۱،\ ۱ = ۱ \times ۱$$

مگر

$$۴ = ۲ \times ۲$$

اس لیے کہ '۲' سے ماقبل '۱' ہے اور مابعد ۳۔ اور یہی حال سارے اعداد کا ہے اور اسی وجہ سے واجب الوجود عدد '۱' کی طرح یکتا نہیں ہے (اس لیے کہ عدد '۱' کا وجود نہیں) کیونکہ اس سے ماقبل کوئی عدد نہیں بلکہ واجب الوجود اس لیے یکتا ہے کہ وہی مسبب الاسباب ہے (اس کائنات کا) اور اسی معلول کے سبب عقل اور (اس کے سبب) نفس اور نفس کے سبب فلک اور پھر فلک سے امہات، پھر موالید اور ان میں سے ہر ایک اس شے کا معلول ہے جو اس کے تحت آتا ہے اور اسی قاعدے کو ہم سلسلۂ ترتیب (بھی) کہتے ہیں۔ انسان اسی وقت ہی (صحیح معنوں میں) انسان ہے جو اس سلسلۂ ترتیب کو (اچھی طرح) سمجھتا ہو کہ ان ساری منازل میں ترتیب بالواسطہ ہے اور یہ کہ افلاک امہات اور موالید اس کے وجود کے علت و معلول ہیں مگر اس کی جنس نہیں ہیں کیونکہ وہ ذاتِ خداوندی کی طرف سے (یہاں

جلوہ گر) ہے۔

اب جبکہ ہم عقل و نفس کی اشرف ترین مخلوق (انسان) کا تعین کر چکے ہیں، ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ترتیب اور شرافت شروع سے (اس دنیا میں) موجود تھی۔ انسان جس کو ابتدا اور انتہا کا علم ہے اسے یہ بھی معلوم ہے کہ اس کے اپنے عقل و نفس باعتبار جنس 'عقلِ کُل' (عقلِ فعال) اور 'نفسِ کُل' سے تعلق رکھتے ہیں اور اس کے وجود کی دیگر اشیا (جن سے وہ آراستہ ہے) اس کے لیے خارجی ہیں اور ان اشیا کے لیے وہ خارجی ہے اس لیے انسان کی کوشش یہ ہونی چاہیے کہ اپنی 'جنسِ اصلی' کی طرف زیادہ توجہ دے تاکہ وہ 'گوہروں' (سماوی خوبیوں) سے قربت رکھے ورنہ وہ عذاب میں مبتلا ہوگا۔ ہم یہ تو بتا چکے ہیں کہ جسم کو بسط' (روح) سے کوئی نسبت نہیں اور انسان کی اپنی خودی دراصل ایک روح ہے جو قطعاً ناقابلِ تقسیم ہے۔ (برخلاف اس کے)' جسم' قابلِ تقسیم ہے اور جسم کے حدود، طول، عرض، عمق (گہرائی، موٹائی) اور عروض مزید وہ سطح اور خطوط ہیں جو ان پہلے عروض کی حدبندی کر سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے' بسط' (روح) کے اسمات ہیں نہ عروض، نہ عرض نہ طول۔' بسط' (روح) ہر چیز سمجھتی ہے، علوم کو (اپنے اندر) مرتسم کر سکتی ہے۔ وہ نہ نقطہ ہے، نہ خط، نہ (عرفِ عام میں) جسم اور نہ اس کے کوئی اور آفاقی پہلو ہیں (جن سے وہ متعارف ہو سکے) جیسے کیوں، کس کا، کہاں، کس طرف (اور) نہ صورت، نہ خصوصیت (خصلت)، نہ عمل، نہ جمود۔ برخلاف اس کے انسانی روح خود سے قائم ایک جوہر ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ انسانی روح ایک جوہر ہے یہ ہے کہ یہ وجود حادثات، واقعات کو مرتسم کرتا ہے (اپنے اوپر/ اندر نقش کرتا ہے) یا ان کا ادراک کرتا ہے اور اس کی وجہ سے علم کا وجود بھی ہے اور علم ایک 'عرض' ہے اور 'عرض' از خود یا کسی 'عرض' سے وجود نہیں رکھتا بلکہ متعلقہ جوہر سے اس کا اتصال رہتا ہے اور حقیقت میں انسان کی روح کوئی جسمانی جوہر نہیں کیونکہ جسم تو انقسام پذیر ہے۔ برخلاف اس کے روح قسمت پذیری کا ادراک کر سکتی ہے مگر خود ناقابلِ تقسیم ہے (کیونکہ انقسام پذیر کوئی شے عملِ تقسیم کا ادراک نہیں کر سکتی) اس

لیے یہ لازمی ہے کہ انسان کی روح کو جسمانی صفات سے دور رکھنا چاہیے اور اگر جسمانی صفات سے اسے (زیادہ) قربت ہوگی تو یہ قربت بلاآخر روح کی ہلاکت کا باعث ہوگی۔ واللہ اعلم

فصلِ دوم

یہاں ہم یہ واضح کر دیں کہ عقل ادراکِ معقولات کے لیے (اپنے) نفس سے اشتغال رکھتی ہے (یا اس سے مدد لیتی ہے) اور نفس معقولات کی حقیقت سمجھنے کے لیے عقل کا محتاج ہے اور اس طرح عقل سے یکجہتی کی بنا پر نفس اس سے مشابہت بھی (حاصل کر لیتا ہے) رکھتا ہے (اور یہ نفس کی سرفرازی کی بات ہے)۔ اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ ادراک کے موقع پر کوئی نفس کسی عقل سے کدورت نہیں رکھتا اور اس (ادراک کے) موقع پر نفس اپنی برتری کو (خوب) سمجھتا ہے مگر ادراک کے اس عمل میں نفس کی یہ صلاحیت (اور برتری) صرف اندازے یا تخمینے کی حد تک ہے، حقیقت میں نہیں اور عقل اور نفس کا یہ تعلق محسوسات میں خوش ظاہر ہوتا ہے اس لیے نفس جو جسم کے مقابلے میں اشرف تر ہے وہ اس شرف کی وجہ سے رعونت کا شکار ہے اور یہ رعونت کم یا زیادہ بہر حال رہتی ہے۔ رہا جسم سو وہ مادّے اور ہیئت سے بنا ہے اور اس لیے اس کی مختلف حالتیں (کیفیتیں ہوتی ہیں) اور یہ کیفیتیں موجوداتِ کُل میں نفس سے اور بشر میں اس کے جسمانی ہیجانات کی بنا پر (آشکار) ہوتی ہیں۔ یہاں ہم کچھ (اس بحث کی مزید) وضاحت کریں گے۔

نفسِ کُلّی (COSMIC MIND) ہر ایک (بشر) کو نفس عطا کرتا ہے۔ فلک (ایتھر) حیات (موالید) کو مادّے (عناصر) فراہم کرتا ہے اور انسان کو بھی جو موالید (تخلیق) میں ایک رکن ہے۔ انسان کو مختلف کیفیات نفس، فلک (ایتھر)، عناصر اور موالید سے ملتی ہیں اور اسی وجہ سے انسان میں رعونت (احساسِ خودی) دوسری مخلوق کے مقابلے میں (بہت) زیادہ ہے۔

ذرا غور کریں تو آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ (دنیا کے قدیم حکما نے 'انسان' پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا کیونکہ وہ آنی جانی شے ہے۔ (برخلاف اس کے) انھوں نے کلیات

(UNIVERSALS) پر سوچ بچار کی اس لیے کہ انھیں دوام ہے اور ان پر فکر سے جو علم حاصل ہو گا وہ دوامی (قسم کا) ہو گا اور جب کلیات کو سمجھنے کے اہل ہو جائیں گے تو جزویات (جیسے انسان) خود بخود آپ کی سمجھ میں آ جائیں گے۔ کلیات کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض۔ پھر ان میں سے ہر ایک بذاتِ خود کلّی ہے۔ مثلاً جنس کُلّی ہے اور جنس کے مزید اجزائے کُلّی ہیں۔ مثلاً جسم و جوہر کہ ان میں سے ہر ایک بذاتِ خود کُلّی ہے، مختلف اجزا پر مشتمل ہے۔ لفظ 'جوہر' کو لیجیے۔ یہ لفظ (سوائے خدائے برتر کے) جملہ معلومات پر دلالت کرتا ہے (یا ان پر استعمال ہو سکتا ہے)۔ 'جوہر' دو قسم کا ہے، (۱) نام اور (۲) بے نام۔ اور نام والا جوہر پھر دو قسم کا ہے یعنی جان دار (حیوان) و بے جان (غیر حیوان)۔ اس میں جان دار کو پھر دو شقوں میں بانٹ سکتے ہیں یعنی ناطق اور غیر ناطق اور یہاں ہمیں ایسی جنس ملتی ہے جس کی (بجز) نوع دیگر نہیں اور وہ حیوانِ ناطق ہے۔ دوسری انواع درمیانی درجے کی ہیں اور یہ (درمیانی اشیا) اپنے اوپر والی اشیا کی اقسام اور اپنے نیچے والی (اشیا کی) جنس سے ہیں اور جب وہ اقسام ہیں تو اپنے کُل کا حصہ ہیں۔[۴۴] اس طرح ان میں سے ہر ایک جزو بھی ہے اور (بذاتِ خود) کُل بھی، اس طرح 'جوہر' ان انواع کے لیے جنس ہے اور یہ انواع جان دار اور بے جان قسم کی ہیں (یا حیوان اور غیر حیوان) اور پھر نوع ناطق اور غیر ناطق مگر 'جوہر' ایک کُلّی (شے) ہے اس طرح ہر جنس (جس کا وجود ہے) اس کا ایک حصہ ہے اور یہ فصلِ کلّی ایک جنس کو دوسری جنس سے اور ایک نوع کو دوسری نوع سے جدا رکھنے کی طاقت رکھتا ہے۔ مثلاً 'حیوان' ایک جامع لفظ ہے اور اس کی انواع میں ناطق و غیر ناطق دونوں شامل ہیں اور انسان نطق کی وجہ سے دوسروں سے ممتاز ہے اور اسی طرح دوسری اشیا (انواع) کا امتیاز کیا جا سکتا ہے اور 'عرض' وہ خصوصیت ہے جس کو اپنے جوہر سے جدا (ممیّز) نہیں کیا جا سکتا، نہ تصور سے اور نہ عقلی دلیل سے۔ مثلاً 'تری' کو پانی سے جدا کرنا چاہیں تو نہ پانی باقی رہے گا، نہ 'تری'۔ اسی طرح آگ سے گرمی،

خاک سے خشکی اور ہوا سے لطافت الگ نہیں ہو سکتی۔ پہلی مثال میں اگر پانی کو 'جوہر' گردانا جائے تو 'تری' اس کا 'عرض' ہے اور یہ دونوں جدا نہیں ہو سکتے۔ 'عرض' کی نو مختلف شقیں ہیں: (۱) کیفیت (۲) کمیت (۳) رشتہ اضافت (۴) زمان (۵) مکان (کہاں، کیسے) (۶) عمل (۷) وضع (۸) حرکت (۹) حال جو اس پر گزرے۔ ان شقوں کا شمار یا ان کا نمود آسان ہے۔ مثلاً کمیت لفظ کتنے کا جواب ہے۔ کیفیت کس طرح (کا جواب ہے)۔ اضافت ایک کی دوسرے سے نسبت (کا تعین ہے) اور اسی طرح کہاں، کتنے، کس طرح، ذاتی حرکت یا پھر حرکت میں لائے جانے کا جواب ہے۔

انسان سے دو قسم کے کام سرزد ہوتے ہیں، 'حال' اور 'ملکہ'۔ 'حال' وہ عمل ہے جو انسان سے اس کی کسی متغیر حالت یا جوش و جذبہ میں یا کسی خواہش کی بنا پر سرزد ہوتا ہے اور ان حرکات (اعمال) کو دو شقوں میں بانٹا جا سکتا ہے یعنی خوش گوار و ناگوار (ناخوش گوار)۔ مثلاً غصے اور حسد (رقابت) کی کیفیات ناگوار، پسند اور محبت خوش گوار ہیں۔ ہر وہ عمل جو ہو اور جلد ہی ختم ہو جائے 'حال' کے زمرے میں آتا ہے اور وہ جو پائیدار ہو 'ملکہ' کے تحت۔ مثلاً انسان کتاب پڑھتا ہے اور پھر اس کا نفسِ مضمون عرصے تک انسان کے دماغ میں رہتا ہے اور یہ دونوں یعنی عارضی اور پائیدار چیزیں انسان کے ساتھ ہیں اور جب یہ انسان سے دور ہو جائیں تو پھر انسان کی شرافتِ نفسی سے ان کا کوئی تعلق نہیں رہتا۔

انسان جو کچھ سوچتا ہے وہ تین طرح کا ہو سکتا ہے:

'لازمی' (ضروری)، 'ممکنہ' اور 'ناممکن'۔

'ضروری' وہ ہے جس کا وجود بہر حال (موجود) ہے۔ 'ممکنہ' وہ ہے جس کا وجود ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی اور 'ناممکن' وہ ہے جو صرف (اور صرف) آپ کے وہم و گمان میں ہو۔ لازمی طور پر صرف ذات باری کا وجود ہے (اس کا رتبہ بلند ترین ہے)۔ ممکنہ میں وہ ہر چیز شامل ہے (سوائے ذاتِ باری کے) جس کا اپنا وجود ہے اور ناممکن کا وجود ممکن نہیں۔ مزید وضاحت کے لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ 'وجود' دو ہی قسم کا ہے: 'لازمی' (ذات باری) اور

ممکنہ '۔ جوہر' جو سارے لاحقوں سے آزاد ہے اور الحاقی (یا عرض) جس کے لیے 'موضوع' کی ضرورت ہے۔ 'جوہر' بھی دو قسم کا ہے : جسم، غیر جسم۔ بعض اجسام (اپنی جسمیت میں) یکساں ہیں مگر ان کا اثر مختلف ہے۔ بعض گرم، بعض سرد بعض نباتی، بعض معدنی اور بعض غیر یکساں اجسام کے اثرات مختلف ہیں۔ حکما (فلسفی) ان اثرات کو خاصیت قرار دیتے ہیں۔ مثلاً مقناطیسی پتھر میں یہ قوت ہے کہ وہ لوہے کو (اپنی طرف) کھینچتا ہے، آگ میں یہ طاقت ہے کہ ایک شعلے سے ہزار چنگاریاں اور ہزاروں چراغ جل اٹھتے ہیں اور خود اس آگ میں کوئی فرق نہیں آتا اور یہ ساری خاصیتیں انسان کے لیے تعجب خیز نہیں اور جس کسی کو بھی ان خواص کا علم ہے وہ بہت سے سائنسی مسائل حل کرے گا"۔

ختم فصلِ دوم

خیام کی اس کتاب (رسالے) کے بعض نسخوں میں فصل سوم ہے اور وہاں رسالے کا نام بھی ذرا مختلف ہے یعنی کلیات وجود یا روضۃ القلوب۔ یہاں ہم اس فصل کا صرف اختصار پیش کر رہے ہیں :

"اور حاصل کلام یہ ہے کہ عرفان الٰہی میں مشغول لوگوں کو چار صفوں میں رکھا جا سکتا ہے :

۱) متکلمین : یہ لوگ روایتی عقائد اور خیالات سے متفق ہیں اور ایسے دلائل سے مطمئن ہیں جو روایت سے ٹکراتے نہیں کھاتے۔

۲) حکما اور فلسفی : یہ لوگ عقائد کی جگہ دلیل، حجت اور استدلال سے عرفان کی کوشش کرتے ہیں مگر انھیں جلد ہی احساس ہو جاتا ہے کہ دعویٰ اور دلیل اس راہ میں بے سود ہیں۔

۳) اسماعیلی اور تعلیمی : ان کا خیال ہے کہ جب تک حقیقی مبدا کے ذریعے ادراک کی کوشش نہ کی جائے ساری کوشش بے کار محض ہے اس لیے کہ ذاتِ باری، اس کے اسمائے ذات و صفات کے عرفان کے لیے دیگر دلائل اور طریقے صحیح رہنمائی نہیں کر سکتے اس لیے عرفان کے کسی کلیے کی تفہیم کے لیے مبدا ہی واحد وسیلہ ہے۔

۴) صوفیا : یہ عرفان خداوندی کے لیے نہ صرف سوچ بچار MEDITATION کرتے

ہیں بلکہ اپنے قلب کو صاف کرتے ہیں اور بصیرت کے ذریعے اس تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انسانی روح اس طرح جب دنیوی علائق سے آزاد ہو جاتی ہے تو تجلیاتِ ایزدی کی کرنیں اس تک پہنچنے لگتی ہیں اور باری تعالیٰ کسی روح کو اپنے اس سفر میں کبھی کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا اور اس طرح یہ مصفّٰی روح جس قدر کوشش کرے اتنی ہی قربت حاصل کر سکتی ہے۔ جب تاریکیاں دور ہو جائیں تو حقائق جلوہ گر ہونے لگتے ہیں اور ہمارے رسول صلعم نے اس طرف اشارہ بھی کیا ہے"۔

یہاں عمر خیام نے صاف الفاظ میں (برملا) صوفیا کے طریقے کو عرفانِ ایزدی کے لیے بہترین قرار دیا ہے کہ انسان دل سے دنیوی نفسانی خواہشات (تاحدِ بشر) کو دور رکھے، روح کو پاک رکھے اور اس طرح تجلیات و انوارِ الٰہی سے مستفید ہو۔

رسولِ کریمؐ نے فرمایا ہے:

اِنَّ لربکم فی ایام دھرکم نفحات الا فتعرضوا لھا۔

ترجمہ: "بے شک خدائے قدوس نے تمھاری زندگی کا ہر دن اپنی روح سے نور رکھا ہے سوائے ہی آدم اس کا عملاً اعتراف کرو، شکر کرو اور اپنی روح کو خواہشاتِ نفسانی سے آزاد رکھو اور خدائے بزرگ و برتر کی رضا کا انتظار کرو"۔

عمر خیام کے فلسفے میں ہر جگہ خدائے قدوس کی عظمت، یکتائی، جلال اور رحمت نظر آتی ہے۔ وہ رسولِ کریمؐ کو خدا کی رضا کا واحد سہارا سمجھتا ہے اور اس کے لیے انسان کو رسولِ کریمؐ کے نقشِ قدم پر چلنے، نفس کو قابو میں رکھنے اور روح کو آلائشوں سے پاک کرنے کا سبق دیتا ہے۔ روح کی پاکیزگی کے لیے خیام کے نزدیک صوفیا کا ذکر و فکر، زندگی میں سادگی اور روحانی بالیدگی لازمی امور ہیں اور بقول مولانا روم "نفس اور روح کا حال گھوڑے اور سوار کا ہے۔ انسان زندگی بھر نفس کو موٹا کرتا رہتا ہے اور سوار (روح) بے جان ہو جاتا ہے۔ سو لازم ہے کہ نفس کو صرف بقدرِ ضرورت غذا پہنچائے اس مقصد سے کہ سوار اپنی منزل پر تازہ دم پہنچ سکے"۔

ہم یہاں عمر خیام کی طبعیات اور میکانیات سے اس لیے بحث نہیں کر سکتے کہ دونوں مضامین پر اس

کی کتابیں فہرست اور حوالوں میں ملتی ہیں لیکن کوئی نسخہ (ہمارے علم کی حد تک) کہیں موجود نہیں۔ میکانیات میں ایک اشتباہ یہ بھی ہے کہ بالکل اسی عنوان اور اسی زمانے کی ایک معرکۃ الآرا کتاب خازنی کی موجود ہے اور اس پر خاصا تحقیقی کام[۲۳] بھی ہو چکا ہے (جس سے خازنی اور خیام کا کام خلط ملط ہو سکتا ہے) اس لیے ریاضی، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور فلسفے پر خیام[۲۴] کے کام پر تبصرہ ہم یہاں ختم کرتے ہیں۔

حواشی

(۱) البیرونی کا مسئلہ: البیرونی کی ایک کتاب بحساب استخراج الاوتار اس مسئلے سے شروع ہوتی ہے کہ اگر ہم کسی دائرے میں دو وتر 'اب'، 'ب ج' کھینچیں اور دائرے کے مرکز 'م' سے اس (م رکب) وتر پر عمود 'م د' کھینچیں تو نقطہ 'د' پر اس مرکب وتر کی تنصیف ہوگی۔ البیرونی نے اس مسئلے کو تقریباً چودہ ثبوتوں سے پیش کیا ہے۔ پہلے یونانی ریاضی داں، بعد کے ریاضی داں یونانی، ہندی اور مسلمان کے دیے ہوئے ثبوت اور ان ثبوتوں کی خامیوں سے بحث کرتے ہوئے اپنا ثبوت پیش کیا ہے اور پھر اس سلسلے میں علم مثلث کروی کے ذریعے فلکیاتی مسائل کے حل سے بحث کی ہے۔

اسی طرح شطرنج کے ۶۴ خانوں پر ایک مسئلے کو پہلے بیان کیا ہے (کہ اگر ہر خانے میں پچھلے خانے سے دو چند چاول کے دانے رکھے جائیں، جیسے پہلے خانے میں ۲، دوسرے میں ۴، تیسرے میں ۸، چوتھے میں ۱۶ وغیرہ وغیرہ تو پھر ان دانوں کی تعداد کتنی ہوگی۔ پھر اس عدد تقریباً (۲^۶۴) کے لیے ریاضی کا مسئلہ استعمال کیا ہے اور بعد ازاں ایسے ہی دیگر مسائل (جیسے کتنی اشرفیاں ہوں کہ روئے زمین ڈھک جائے اور پھر ان ساری اشرفیوں کا وزن اور سونے کی رائج الوقت قیمت سے اس پورے ڈھیر کی مالیت کا اندازہ لگایا ہے۔ افسوس کی بات تو یہ ہے کہ یونانی ریاضی داں ارشمیدس کے "ریت کے ذروں کا مسئلہ" تاریخ ریاضی میں سنہرے حروف سے لکھا جاتا ہے مگر البیرونی کے ایسے گراں قدر مسائل کے حل کا شاید کم ہی لوگوں کو علم ہے۔

(۲) الخازنی کی 'میزان': ابو الحسن علی ابن محمد الخازنی بارھویں صدی کے اوائل (اور گیارھویں صدی کے اواخر) کا مشہور عالم میکانیات ہے۔ اس کی کتاب میزان الحکمہ کا پہلا نسخہ (۱۱۲۱ء / ۱۱۲۲ء) دنیا کے چند مشہور کتب خانوں میں موجود ہے۔ نظام کی ریاست حیدر آباد دکن کے دائرۃ المعارف نے ۱۳۵۹ھ میں اس کی طباعت اور اشاعت کا انتظام کیا۔ مرو کے شہر میں (خراسان کا دار الخلافہ) سنجر کی گورنری میں اور بادشاہ بننے کے بعد سلطان سنجر نے مظفر اسفزاری کے بعد الخازنی کو شاہی خزانے کا ناظر اعلیٰ مقرر کیا۔ کتاب کے دیباچے میں انتساب کے طور پر بہت سے القاب و آداب کے بعد ساتھ یہ عبارت درج ہے:

"......وبمحمد دولته سلطان الاعظم شهنشاه المعظم
مغيث الامة الباهرة ابى الحارث سنجر بن ملك شاه بن الب ارسلان برهان امير المومنين ادام
الله سلطانه وضاعف اقتداره......"

اس کتاب میں نہ صرف میزان یا ترازو کا حل دیا ہے بلکہ اس سے حاصل شدہ نتائج بھی نہایت صحیح ہیں۔ ذیل میں ان جداول میں سے ایک درج ہے (حوالہ: تحقیقی مقالہ عباس رضوی، عنوان "خازنی کی کتاب میزان الحکمہ کا ایک جائزہ"، ص

۹۸۔ انگریزی، اشاعت نمبر ۱۵، خزاں ۱۹۸۳ء، رسالہ 'سنٹرل ایشیا'، پشاور، پاکستان)۔

کثافت اضافی

	البیرونی	الخازنی	موجودہ تخمین (اواخر بیسویں صدی)
سونا	19.05	19.06	19.26
چاندی		10.30	10.50
لوہا	7.82/7.74	7.742	7.9
ٹین	7.22/7.15	7.317	7.29
تانبا	8.92	8.73	8.92/8.85

اگر یہ خیال رکھا جائے کہ ۱۰۰۰ سال پہلے دھاتوں کو خالص کرنے کی آج جیسی سہولتیں میسر نہ تھیں تو اس لحاظ سے الخازنی کے نتائج لائق تحسین ہیں۔

(۳) رصد گاہ (ہلاکو خاں کا زمانہ): مغلوں نے وسط ایشیا میں جو بھی تباہی مچائی اس کے اسباب و علل کا جائزہ لینے کا یہ مقام نہیں البتہ یہ ایک حقیقت ہے کہ وسط ایشیا کی دو سب سے بڑی رصد گاہیں انھی کی ہدایت اور مالی امداد سے بنیں۔ ان میں سے ایک مراغہ میں ہلاکو خاں کی حوصلہ افزائی اور دوسری امیر تیمور کے پوتے الغ بیگ کی جد و جہد سے سمرقند میں بنی۔

دنیائے اسلام میں رصد گاہوں کی بڑی اہمیت تھی۔ ذیل میں ہم چند معتبر اور اہم رصد گاہوں کی کچھ تفصیل پیش کرتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ یہاں کے ماہروں نے جو فلکیاتی جدولیں بنائیں وہ بھی یہاں درج کرتے ہیں:

	ماہر	مقام	صدی	جدول (زیج)
I)	حاسب عباس	مرو	نویں	الممتحن
II)	احمد کثیر فرغانی	فرغانہ	نویں	جوامع۔
III)	موسیٰ الخوارزمی	خوارزم	نویں	(زیج) الخوارزمی
IV)	اماجور (برادران)	فرغانہ	دسویں	الخالص، البدیع
V)	حامد خوجندی	خوجند	دسویں	الفخری
VI)	ابوالوفا	بوزجان	دسویں/گیارھویں	الواضح
VII)	البیرونی	خوارزم	دسویں/گیارھویں	الناصری
VIII)	عمر خیام	خراسان (اصفہان)	گیارھویں/بارھویں	ملک شاہی
IX)	عبدالرحمان خازنی	خراسان (اصفہان)	گیارھویں/بارھویں	سنجری

(x	نصیر الدین طوسی	مراغہ	تیرھویں	ایلخانی
(xi	اصیل الدین طوسی	مراغہ	تیرھویں	تصحیح زیج ایلخانی
(xii	غیاث جمشید الکاشی	کاشان، شیراز، سمرقند	پندرھویں	تسہیلات خاقانی

سمرقند کی رصد گاہ کے ماہروں کے کام نے اہل یورپ کو رصد گاہ کی راہ سجھائی۔ یہ انتقال مواد ترکی کے ذریعے ہوا۔

(۴) زمخشری: علامہ زمخشری کا تعلق وسط ایشیا کے مشہور شہر زمخشر سے ہے۔ یہ عمر خیام کے شاگرد تھے۔ ان کے کاموں میں (ہمارے نزدیک) اہم ترین قرآن پاک کی عقلی تفسیر الکشاف ہے۔ ہمیں ایک مرتبہ اس سے استفادے کا بھی موقع ملا ہے۔ مسئلہ یہ تھا کہ جب خدا نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین پر (آدم کو) خلیفہ بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے اعتراض کیا کہ وہ زمین پر فساد کرے گا اور خون بہائے گا۔ ہمیں یہ اندازہ کرنا تھا کہ آخر فرشتوں کے اندر خون بہانے کا تصور کیسے پیدا ہوا کیونکہ وہ تو نوری مخلوق ہیں۔ کئی تفاسیر دیکھیں، کام نہ بنا بالآخر وہ پشاور یونیورسٹی کے (عربی / اسلامیات) کے ایک پروفیسر کے ذریعے تفسیر ہمیں ملی۔ اس میں علامہ زمخشری نے جو وضاحت پیش کی ہے وہ ایک حد تک قاری کی تسلی کر سکتی ہے۔

(۵) جرجانی: حکیم اسماعیل جرجانی (بارھویں صدی) کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اپنی طبی قاموس فارسی میں لکھی۔ ان کے دو مشہور پیش رو رازی اور بو علی سینا نے طب پر عربی میں کتابیں لکھی تھیں۔ جرجانی کی یہ فارسی طبی قاموس صدیوں وسط ایشیا میں معروف رہی۔ اس کی دس جلدوں میں سے آخری جلد (ادویہ) کا اردو ترجمہ وسط ایشیا کے پشاور کے "علوم وسط ایشیا" کے ادارے کے تحت (کوئی بارہ سال پیشتر) چھپ چکا ہے۔ دیکھیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ یہ کس قدر وقیع کام ہے۔ یہاں ہم اس میں سے سانپ کے کاٹے کی دوا کا اختصار پیش کرتے ہیں:

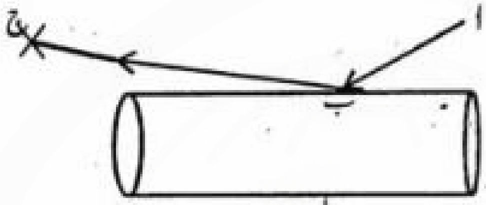
"موسم بہار میں ایک نوجوان ناگن کو پکڑو اور اسے ایک ہی ضرب میں مار دو۔ پھر اس کا سر اور دم کا حصہ کاٹ کر اس کے ٹکڑے کر دو اور بہت سے پانی میں اسے کچھ ادویہ* کے ساتھ ابالنے چڑھا دو۔ جب اس کا گوشت گل کر حلوا ہو جائے تو آگ پر سے اتار کر (اور گوشت کھال سے جدا کر کے) ابالے ہوئے پانی کی مدد سے اس کا اور دوسری دواؤں کا قیمہ بنا کر گوندھو، قرص بنا لو اور انھیں چھاؤں میں تین چار دن سوکھنے چھوڑ دو۔ اب ایک پالتو کتے کو ناگ سے کٹوا کر ایک قرص بطور دوا کھلا دو۔ اگر کتا مر جائے تو اپنی ادویہ اور مقداروں کا جائزہ لے کر یہ قرص دوبارہ بناؤ اور کتے پر آزمائش کے بعد ان قرصوں کو حفاظت سے دھوپ سے بچا کر محفوظ کر لو۔ وقت ضرورت مار گزیدہ کو دو قرص سے علاج کی ابتدا کرو"۔

---

* جو ادویہ ناگن والے گوشت میں شامل ہیں ان میں سے (تقریباً) ساری ہی طب یونانی میں مستعمل ہیں۔ ٹھنڈے ممالک میں یہ قرص کوئی ۳۰ سال اور گرم ممالک میں ۲۰ سال تک موثر رہتی ہیں۔

(۶) جبری مساواتوں کے حل میں دسویں صدی کے الہیثم پیش پیش ہیں۔ ان کا یہ مسئلہ ملاحظہ ہو:

"ایک شعاع نقطہ 'ا' سے نکل کر ایک استوائی آئینے پر کس جگہ (نامعلوم نقطہ 'ب') پڑے کہ وہ ایک معلوم مقام نقطہ 'ج' تک پہنچے"۔



اس سے ایک تیسرے درجے کی مساوات بنتی ہے جسے الہیثم نے حل کیا ہے۔

یونانی اور ہندی ریاضی دانوں نے بھی جبری مساواتوں کو حل کیا ہے مگر ان کے لیے یہ تعین کرنا مشکل تھا کہ کس جبری مساوات کا ایک حل ہو گا یا دو یا زیادہ حل ہوں گے۔

ایک قدیم ہندی کتاب سے یہ مثال ملاحظہ ہو:

"ایک چار دیواری کے اندر ایک پھول دار درخت ہے، تین قبریں ہیں اور ایک جادو کا حوض جس کے پانی میں ڈبونے سے ہر چیز دو چند ہو جاتی ہے۔ ایک منت کچھ پھول توڑ کر پانی میں ڈالتا ہے۔ یہ دو چند ہو جاتے ہیں تو انھیں نکال کر ان میں سے کچھ ایک قبر پر چڑھاتا ہے باقی پھول پھر پانی میں ڈبوتا ہے اور پہلے جتنے پھول دوسری قبر پر چڑھاتا ہے اب ایک بار پھر باقی پھول پانی میں ڈبو کر تیسری قبر پر (سارے) چڑھا دیتا ہے اور یہ پھول اب ہر قبر پہ برابر ہیں"۔

سوال: کتنے پھول توڑے اور کتنے کتنے چڑھائے؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ ۷ پھول توڑے اور ۸،۸ پھول چڑھائے وغیرہ وغیرہ۔

ارشمیدس نے سب سے پہلے ہندسے کی مدد سے ایک کعبی مساوات کو حل کیا (ایک خط مستقیم اور ایک مکافی کے تقاطع سے)، پھر مسلمان ریاضی دانوں میں الماہانی اور ابو الجود پیش پیش ہیں۔ الماہانی کو پہلی کوشش میں اس کا جبری حل نہ مل سکا۔ پھر البیرونی نے (اور اس کے ایک سوال کے جواب میں الہیثم نے) تیسرے درجے کی (کعبی) مساوات کو حل کیا۔

اسی زمانے کے ابو الوفا اور ابو الجود نے چوتھے درجے کی خاص خاص مساواتوں کے حل کی بھی کوشش کی۔

(۷) تیسرے درجے کی (کعبی) مساوات کا عام حل جو کالجوں میں پڑھایا جاتا ہے CARDAN'S SOLUTION کے نام سے مشہور ہے اور چوتھے اور اعلیٰ درجے کی صرف خاص خاص مساواتیں حل کی جا سکتی ہیں البتہ اگر کسی مساوات میں نامعلوم مقدار 'لا' کی قیمت تقریباً معلوم کرنی ہو تو اس کے طریقے جدا ہیں۔ مسلمان ریاضی دانوں نے "تقریبی حل" کے لیے (بالخصوص علم فلکیات میں مستقل مقادیر کے لیے) ایسے طریقے معلوم کیے جن سے نامعلوم مقادیر کی قیمتیں ۱۷ اور ۱۸ اعشاریہ درجے تک شمار کی جا سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں البیرونی اور بالخصوص غیاث الدین جمشید الکاشی کے نام مشہور

ہیں۔ کاشان کے اس (ریاضی اور ہیئت کے) ماہر نے

جیب ۱ (SIN 1) اور π

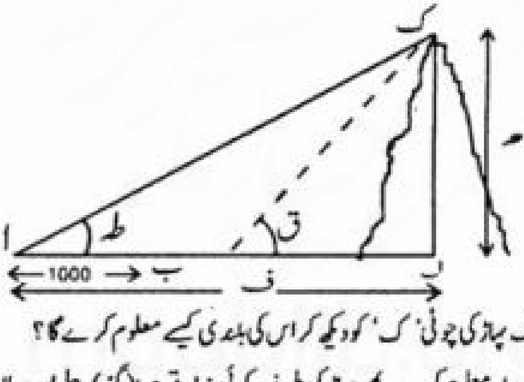
قیمتیں ایک انوکھے جبری طریقے سے اعشاریہ کے اٹھارویں مقام تک صحیح متعین کیں (جن اصحاب کو دلچسپی ہو وہ پشاور کے "مرکز علوم وسط ایشیا" کے تحقیقی رسالہ نمبر ۱۶، گرما ۱۹۸۵ء، صفحات ۲۹ تا ۶۷ دیکھ سکتے ہیں)۔

(۸) یونانی ریاضی داں جنھوں نے جبری مساوات پر کام کیا ہے ان میں DIOPHANTOS، PAPPOS، ARCHIMEDES، APPOLINIUS اور اہلِ ہند کے آریہ بھٹ، برہما گپتا اور بھاسکر اچاریہ شامل ہیں۔ اہلِ ہند کی مساواتیں کہانیوں کی شکل میں (PANCHATANTRA AND HITOPADESA) ملتی ہیں مگر ان کا (جہاں تک ہم نے دیکھا ہے) واحد حل نہیں تھا۔

(۹) اس کا ایک نسخہ ۱۳ ربیع الاول ۵۲۷ھ کا لکھا ہوا ہے جس کے آخر میں کاتب عمر خیام کے نام کے ساتھ "قدس اللہ روحہ" کے الفاظ شامل کرتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمر خیام کی وفات ۱۱۳۲ء سے پہلے ہوئی ہوگی اور علامہ سلیمان ندوی سنہ وفات ۵۲۶ھ قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) روسی خاتون: "نامور مسلم سائنس داں" (مصنف: جمیل احمد) کے مطابق ماریہ پاری ذی نووا فرغانہ کے ٹیچرز ٹریننگ اسکول کی ایک نوجوان ریاضی داں خاتون ہیں اور عمر خیام پر ان کی فلکیاتی تحقیقات کو دوسرے ممتاز روسی ماہروں نے بھی سراہا ہے۔ یہ نسخہ ۱۱۳۵ء میں نقل کیا گیا تھا اور اس سے قرونِ وسطیٰ کے مسلمان ریاضی دانوں کی علم مثلث کروی میں تحقیقات اور وسیع استعمال پر روشنی پڑتی ہے۔

(۱۱) علم ریاضی میں علم مثلث خصوصی اہمیت کا حامل ہے جس کو ایک مثال سے واضح کیا جاتا ہے:



س: ایک شخص مقام 'ا' سے ایک پہاڑ کی چوٹی 'ک' کو دیکھ کر اس کی بلندی کیسے معلوم کرے گا؟

حل: آلات کی مدد سے پہلے زاویہ ط معلوم کرے، پھر پہاڑ کی طرف کوئی ہزار قدم یا (گز) چلے اور یہاں زاویہ 'ق' معلوم کرے اور اب اگر پہاڑ کی بلندی 'ھ' فرض کریں تو علم مثلث کی مدد سے:

ھ/ف = مس ط یا ف = ھ/مس ط

اور حصہ / (ف ـ ۱۰۰۰) = مس ف یا (ف = ۱۰۰۰) = حصہ / مس ف

عمل تفریق سے ۱۰۰۰ = حصہ / مس ط - حصہ / مس ف

اور اب جدولوں کی مدد سے 'مس ط' اور 'مس ف' کی قیمت معلوم کر کے 'ح' یعنی پہاڑ کی بلندی معلوم کی جا سکتی ہے۔ ساتھ کے دو صفحات پر ۵۰۰ سال پرانے 'جیب' اور 'مس' کی جدولیں درج ہیں۔

جو جدولیں مسلمان ہیئت داں ستاروں اور سیاروں کے مقامات سیاروں کے بین المرکزی فاصلوں اور اختلاف منظر محسوب کرنے کے لیے استعمال کرتے تھے ان کا ایک نمونہ ہم سمرقند کی الغ بیگ والی رصد گاہ کی زیج سے یہاں پیش کر رہے ہیں۔ ساتھ کے دو صفحے زیج سے لیے گئے ہیں اور آگے دو صفحوں پر ہم نے TAN Q-SIN Q (جیب ط اور مس ط) کی کچھ قیمتوں کو ششدی سے اعشاریہ نظام اور ابجد ہوز سے ہندسوں میں تحویل کیا ہے۔

	زاویہ	قیمت (ابجد ہوز اور ششدی)	قیمت (اعشاریہ میں)
SIN (جیب)	30°,0	ل/ا/ا/ا/ا	.500000
	30°,1	ل/ا/ع/کد/لد	.500252
	30°,2	ل/ا/ع/ع/لد	.500504
	30°,3	۳۰/۲/۳۵/۱۲/۳	.500756
	30°,4	۳۰/۳/۳۷/۳۳/۵۳	.501007
	- -	- - - -	-
SIN (جیب)	45°,0	۴۲/۲۵/۳۵/۳/۵۳	.707107
	45°,1	۴۲/۲۶/۱۹/۲۹/۱۳	.707312
	45°,2	۴۲/۲۷/۳/۵۳/۳۷	.707517
	45°,3	۴۲/۲۷/۳۸/۱۷/۳۵	.707724
	45°,4	۴۲/۲۸/۳۲/۳۰/۳۹ –	.707929
	- -	- - - -	-
SIN (جیب)	89°,56	۵۹/۵۹/۵۹/۵۱/۱۳/۳۷	.9999953
	89°,57	۵۹/۵۹/۵۹/۵۵/۳/۵۸	.9999986
	89°,58	۵۹/۵۹/۵۹/۵۷/۳۸/۲۳	.9999999
	89°,59	۵۹/۵۹/۵۹/۵۹/۲۷/۶	.9999999 9577

ضمیمہ

جدول الجیب

[illegible]

جدول الظل الثانی و یسمی الظل المستوی ایضاً

حصص	الاصابع الاقدام	حصص	الاصابع الاقدام	حصص	الاصابع الاقدام
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بقیة جدول الظل الاول

ملاحظہ ہو نوٹ ع۱۲

٦ استخراج تاریخ الیهود للخوارزمی

قبل -- ٩٦٠ -- جزءا یمضی من الساعة الحادی عشرة من لیلة الاربعاء
فان رأس تشری ١١٢٠٠٠٠٠٠٠٠ یوم الخمیس و مرحشوان
و کسلیو ناقصین فان ولد القمر بعد یمضی من الساعة الحادی عشرة
من لیلة الاربعاء الی حد یوم الخمیس فان رأس تشری یوم الخمیس و
مرحشوان و کسلیو تامین فان لم یکن فی تلك السنة عبور و ولد القمر
قبل-٢٠٤- اجزاء یمضی من الساعة العاشرة من لیلة الخمیس فان رأس
تشری یوم الخمیس و یکون مرحشوان و کسلیو کالتقدیر فان ولد القمر
بعد ٢٠٤ اجزاء من الساعة العاشرة من لیلة الخمیس الی حد یوم
الخمیس یکون رأس تشری و یکون مرحشوان و کسلیو تامین ٭
و کل تشری سنة فیها عبور ولو لد قمره قبل الساعة السابعة من یوم
الثلاثاء یکون رأس تشری یوم الثلاثاء و یکون مرحشوان و کسلیو
کالتقدیر و ان لم یکن فی تلك السنة عبور و ولد قمره قبل ٢٠٤ - یمضی
من الساعة العاشرة من لیلة الثلاثاء فان رأس تشری یوم الثلاثاء
و مرحشوان و کسلیو بالتقدیر و ان ولد القمر بعد ٢٠٤ اجزاء یمضی
من الساعة من لیلة الثلثاء فان رأس تشری یوم الخمیس و یکون
مرحشوان و کسلیو کالتقدیر و کل تشری سنة فیها عبور ولو لد قمره
قبل ٤٩١-- جزءا یمضی من الساعة التاسعة من یوم الاحد یکون رأس
تشری یوم الاثنین و یکون مرحشوان و کسلیو ناقصین فان ولد
القمر بعد ٤٩١ -- جزءا یمضی من الساعة التاسعة من یوم الاحد الی حد

یوم

۷

یوم الاثنین یکون رأس تشری یوم الاثنین ویکون مرحشوان وکسلیو تامین فان لم یکن فی تلک السنة عبور وولد قمره قبل ۲۰٤ اجزاء یمضی من الساعة العاشرة من لیلة الاحد یکون رأس تشری یوم الاثنین ویکون مرحشوان وکسلیو ناقصین فان ولد قمره بعد ۲۰٤ ـ اجزاء یمضی من الساعة العاشرة من یوم الاحد الی حد یوم الاثنین فان رأس تشری یوم الاثنین ویکون مرحشوان وکسلیو تامین وان لم یکن فی تلک السنة عبور وکان فی السنة التی مضت قبلها عبور وکان میلاد القمر بعد ـ ۸۹ ـ اجزاء یمضی من الساعة الرابعة من یوم الاثنین فان رأس تشری یوم الثلاثاء ویکون مرحشوان وکسلیو کالتقدیر ۔

فاما سنة الشمس فان عدد ایامها ـ ۳٦٥ ـ یوما و ـ ٥ ـ ساعات ۳۷۹۱ جزءا من ـ ٤١٠٤ ـ ساعة والذی مضی من السنین منذ خلق الله آدم الی ان ینقضی سنة الف ومأیة وخمسة وثلاثین لذی القرنین ـ ٤٠٨٢ ـ سنة معبرة علی ما فی التوراة وکتب الانبیاء واخبار الآن کان وسط الشمس اول یوم من ایام آدم وهو یوم الجمعة ـ ٥ کو ـ وسط القمر ـ ٥ کواوج القمر ـ اه ـ زحل ح نه ـ المشتری ـ و ه ـ المریخ او الزهرة ـ د که عطارد (۱) الرأس ـ ه یه ـ وسط الشمس لبناء بیت المقدس ـ ه کو ـ القمر کو ـ اوج القمر ـ ط کوم یو ـ زحل ـ ی کب ط ـ المشتری

---

(۱) بیاض فی الاصل

اس طرح جیب ۵۹، ۸۹° کی قیمت شصتی نظام میں چھٹے مقام تک اور اعشاری نظام میں گیارھویں مقام تک صحت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ مسلمان فلکی ماہر اس جدول کو "جدول الجیب" (TABLE OF SINE) کہتے ہیں۔ نیچے TAN مماس کی کچھ قیمتیں ملاحظہ ہوں۔

جدول ظلّ الاوّل فهو يسمى ظلّ المستوى

جدولِ مماس
(TABLE OF TANGENTS)

قیمت (اعشاری نظام میں)	قیمت (شصتی نظام میں)	زاویہ
.577351	۲۹/۳۹/۲۷/۳۸/۳۴	مس (مماس) ۳۰°،۰
.577738	۵۲/۲۷/۵۱/۳۹/۳۴	مس (مماس) ۳۰°،۱
.578126	۵۷/۱۵/۱۵/۴۱/۳۴	۳۰°،۲
.578514	۴۴/۶/۳۹/۴۲/۳۴	۳۰°،۳
.998256	۱۵/۲۰/۴۳/۵۳/۵۹	۴۴°،۵۷
.998837	۸/۳۹/۴۸/۵۵/۵۹	۴۴°،۵۸
.999418	۲۸/۲۲/۵۳/۵۷/۵۹	۴۴°،۵۹
1.000000	۰/۰/۰/۰/۰/۰/۶۰	۴۵°،۰
1.732051	۲۸/۵۸/۲۲/۵۵/۴۳/۱	۶۰°،۰
1.737883	۱۰/۴۷/۲۲/۱۹/۴۴/۱	۶۰°،۵
1.804099	۵۳/۳۸/۴۴/۱۲/۴۸/۱	۶۱°،۰
1.880726	۵۹/۵۳/۳۶/۵۰/۵۲/۱	۶۲°،۰
5.671932	۲۸/۵۲/۴۷/۱۶/۴۰/۵	۸۰°،۰
5.719917	۵/۸/۴۲/۱۱/۴۳/۵	۸۰°،۵
114.58865	۴۰/۲۵/۸/۱۹/۳۵/۵۳/۱	۸۹°،۳۰
687.54882880	۱۳/۱/۴۷/۵۵/۳۲/۲۷/۱۱	۸۹°،۵۵

اور ان جدولوں کی مدد سے سوال مذکور میں پہاڑ کی بلندی معلوم کی جا سکتی ہے۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس سوال میں مشاہدات کی بنا پر

زاویہ ط = 30°

اور زاویہ ف = 60°

تو $1000 = ع \left(\frac{1}{جس\ ط} - \frac{1}{جس\ ف}\right)$

$= ع \left(\frac{1}{.577351} - \frac{1}{1.732051}\right)$

$1000 = ع\ (.5773502-1.732048)$

$1000 = ع\ (1.1546948)$

$\Longleftarrow\ ع = \frac{1000}{1.546948}$

866.3 گز

ع = 2598.1 فٹ

ویسے آج ہمارے پاس ایسے پیمائشی آلات بھی ہیں جن سے ان زاویوں کی مدد سے (بلندی) کا ر تفاع راست معلوم ہو سکتا ہے۔

(۱۲) یہاں ایک صفحے کی "استخراج تاریخ ایسوواخوارزمی" سے فوٹو کاپی دی گئی ہے۔ اس میں دو باتیں قابل غور ہیں: (۱) عام ہندسوں ۱، ۲، ۳، ...... کا استعمال (۲) جدولوں کی بجائے عبارت کے ذریعے اظہار۔

(۱۳) اخوان الصفا: اخوان الصفا کی تحریروں کا دسویں صدی اور اس کے بعد کے عرصے میں بڑا اثر رہا۔ اخوان نے علم پر بھی زور دیا اور حکمت پر بھی۔ انھوں نے انسان اور کائنات میں مختلف طریقوں سے رشتہ جوڑا، مثلاً اعداد اور احساسات (حواس) وغیرہ کے مترادف کائنات میں کیا چیزیں ہیں۔ ان کی کتابوں اور رسائل میں یہ تفصیل موجود ہے۔ مثلاً:

عدد	۱) مظہر خدا	واحد	ازلی، ابدی (لاشریک)
	۲) ذہن	(دو)	دروں اور اخذ کردہ (واحد سے حاصل کردہ)
	۳) نفس / روح	(تین)	نباتی، حیوانی اور منطقی
	۴) مادّہ	(چار)	مقامی، عمومی، کائناتی جمادی
	۵) نیچر	(پانچ)	آسمانی اور چار عناصر (آب، آتش، خاک باد)
	۶) جسم	(چھ)	مشتمل بر شش جہات
	۷) کُرّے	(سات)	افلاک اور سات سیارے
	۸) عناصر	(آٹھ)	مادّہ (۴) اور ذہن (۲) سے پیدا شدہ۔ مثلاً مقامی، نباتی عمومی، حیوانی، عمومی منطقی جمادی وغیرہ وغیرہ۔
	۹) اس دنیا میں موجود	(نو)	جماداتی، نباتی، حیوانی اور اس میں سے ہر ایک کے تین تین حصے ہیں۔

اخوان الصفاء کا عدد نہیں لیتے کیونکہ وہ مفرد نہیں۔ ان کے رسائل جن عنوانات سے بحث کرتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

مادہ ہیولی، حرکت، وقت، مکان	:	آسمان اور کائنات
پیدائش و تخریب	:	علم شہاب
دھاتوں کی ساخت	:	نباتات کی نوع: نیچر کا لب لباب
حیوانات کی ساخت اور نوع	:	انسان کی جسمانی ساخت
احساسات	:	علم جنین
انسان حیثیت مرکز کائنات	:	انسان میں خصوصی روح / نفس کا تدریجی ارتقا
انسانی علم کی حدود	:	زندگی اور موت سے متعلق
خوشی کا حصول اور حاصل	:	دنیا کے لوگوں میں زبانوں، کلچر.... کی تفریق اور اس کی وجوہات۔

(۱۴) بو علی سینا اور فلسفہ: ابن سینا بڑی حد تک آزاد منش اور آزاد خیال حکیم اور فلسفی تھا۔ اس کی کتابیں 'الاشارات و التنبیہات'، 'الشفا' فی شروح' کے حصے، 'النجات' کے مطالعے سے اس کے نظریات میں تبدیلی اور ارتقا کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ وہ اپنے فلسفے میں فارابی کے خیالات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے بالخصوص اپنے فلسفۂ وجود میں۔ اس کا فلسفہ دینیات اور صوفیانہ خیالات دونوں ہی سے بحث کرتا ہے اور وہ خدا کے واجب الوجود ہونے کا قائل ہے (جیسا "وحدۃ" سے ظاہر ہے) اور چونکہ خدا ذاتِ واحد ہے اور اس میں تجزیے اور اکثریت کا شائبہ نہیں لہٰذا مادہ، شکل، ہیولی سبھی خلق ہیں۔

(۱۵) غیر ممکن: یہ خالص ہندی (منطق) کا اصطلاح ہے۔ کسی بیان / شے / وجود کے اثبات / عدم اثبات سے بحث کرنے کے لیے ہم اپنا استدلال یوں بھی شروع کر سکتے ہیں۔ فرض کرو زمین چپٹی ہے تو انسان ایک سرے سے سیدھا چل کر دوسرے سرے پر پہنچے گا مگر در اصل انسان زمین پر ایک مقام سے چل کر اسی مقام پر پہنچ جاتا ہے لہٰذا ہمارا مفروضہ غلط (غیر ممکن) ہے اور کرۂ ارض گول ہے۔

(۱۶) یہ دو الفاظ 'عدل' اور 'قدر' در اصل قرآنی اصطلاحات ہیں۔ جیسے:

وکل شئی قدر نہ تقدیرا خلقہ فقدرہ ثم السبیل یسرہ

ایک انصاف / حق ہے اور دوسرا "اندازہ"۔

(۱۷) ہم ایمان مجمل میں خدا سے عہد کرتے ہیں: امنتُ باللّٰہ کما ھو باسمائہ و صفاتہ وقبلتُ جمیع احکامہ۔

(۱۸) اس ضمن میں الفاظ '......' اصل عبارت کچھ یوں ہے:

"وان لم یکن ذلک البقاء باقیافکیف یکون الباقی، باقیا وبقاؤ الذی هو به باق غیر باق هذا محال الا ان یرتکبو فیقولو الباقی باق ببقاءات متصله متشافعة فی آنات متوالیه، فحنئذ یطالبون بشرح هذا الکلام، ویقال لهم مامعنی هذه البقاءات المتوالیه ان کانت معانی بها یکون الباقی باقیا، فلک المعانی ان ینبغی ان تبقی مع الباقی مدة یمکن ان وصف الباقی فیها بانه باق، والا فلامعنی للبقاء و الباقی وان کانت وجودات متشافعة وقد بان ان الوجود والبقاء هما معنی واحد وان البقاء لیس هوالا الاستمرار الوجود واتصاف الموجود بالوجود لمتقاقبه الی المدة اذا الوجود المطلق ......"

(۱۹) مفید تر از مجلدات: یہاں عمر خیام کی شاعرانہ تعلّی ابھر آئی ہے۔

(۲۰) اصل عبارت کچھ یوں ہے:

"چنانکه افلاک و انجم راکه کون و فساد شان نیست (در اجزا)"۔

(۲۱) مسلمان سائنس دانوں میں نظریۂ ارتقا مانا جاتا تھا۔ اگر البیرونی اور الخازنی کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ہر جنس کی ایک نوع ہے جس کا اختتام ہو تو نوعِ دیگر شروع ہوتی ہے۔ وہ معدنیات میں سونا، نباتات میں کھجور کو اپنی نوع کا تحفہ گردانتے ہیں۔ انسان سے پیشتر حیوانوں میں آخری قردیا قردہ (بندر) ہے اور پھر ظہورِ انسان۔

(۲۲) ہم (نمبر ۲۱ میں) یہ ذکر کر چکے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کے چند مشہور حکیم (سائنس داں) ارتقائی نظریات کے قائل تھے۔ یہاں ہم الخازنی کی مشہور کتاب 'میزان الحکمہ' کے ص ۹۵ کی عبارت کا عربی سے اردو ترجمہ پیش کر رہے ہیں (الخازنی نہ صرف عمر خیام کا ہم عصر تھا بلکہ میکانیات اور فلکیات میں اس کا نہایت نمایاں کام تھا):

"اور یہ (معدن) مختلف انواع سے بدلتی ہوئی (اپنے ارتقائی منازل) میں سیسہ، پھر ٹین، پھر ....، پھر چاندی اور بالآخر اپنے انتہائی درجے میں سونے کی شکل میں ابھرتی ہے .... اور یہی حال بنی آدم کا ہے کہ وہ .... پھر بیل پھر (ارتقا میں) گدھا، پھر گھوڑا، .... پھر قردہ (بندر) اور پھر ابتدائی انسان (HOMO SAPIEN) کا ارتقا ہوا"۔

(۲۳) میزان الحکمہ: اس کتاب کا اوپر دوبارہ ذکر آ چکا ہے۔ کتاب نہ صرف تفصیلات کے لحاظ سے اہم ہے بلکہ سائنسی رجحانات پر ایک نئی روشنی ڈالتی ہے۔ مثلاً "ترازو کے پلڑوں کو ڈنڈی سے جوڑنے کے لیے سلک کا دھاگا استعمال ہوتا ہے مگر اس دھاگے سے سارے پیچ و خم نکال کر اسے سیدھا کرنا ہوتا ہے"۔ اسی طرح ڈنڈیوں کے دونوں کناروں پر سنگ عقیق کا استعمال ہے تاکہ گھسا نہ ہو۔ پھر ترازو ایسی ہے کہ زائد پلڑے کی مدد سے شے جس کی کثافتِ اضافی معلوم کرنا ہے اسے ہوا اور پھر پانی میں تول لیا جاتا ہے اور دوسری ڈنڈی سے یہ کر اور متعلقہ کثافتِ اضافی بغیر کسی مزید حساب کتاب کے معلوم ہو جاتی ہے۔

اسی مصنف سے بہت سے فلکیاتی آلات کی ساخت اور تصحیح بھی منسوب ہے اسی وجہ سے (شاید) اس کے تیار کردہ فلکیاتی جدول نہایت معتبر سمجھے جاتے تھے۔ عمر خیام بھی اسی زمانے میں کام کر رہا تھا وہ بھی بہت اچھا ریاضی داں اور فلکیاتی ماہر تھا اس لیے طبعیات اور میکانیات پر دونوں کے کام خلط ملط ہو گئے تو تعجب نہیں۔

(۲۳) ہم کتاب پر کام ختم کر رہے تھے کہ ہمارے علم میں آیا کہ کسی محقق نے ۱۹۹۹ء میں فارسی زبان میں خیام کے سائنسی کارناموں پر کتاب لکھی ہے اگر اس کتاب کی اشاعت سے پہلے دہ دستیاب ہو سکے تو اس پر (انشا اللہ) تبصرہ بھی اس کام میں شامل کر دیں گے۔ واللہ المستعان علی ماتصفون۔

تتمہ

اور

فہرستِ حوالہ جات

تتمہ

ہم نے اس کتاب کی تمہید میں ایک خواب اور ایک رباعی کا ذکر کیا تھا۔ اس خواب میں عمر خیام نے ایک شکوہ کیا تھا کہ میرا بیشتر کلام زیرِ زمین دفن ہے۔ اسی خواب میں خیام نے (اپنی) ایک رباعی بھی سنائی تھی جس کا مرکزی سوال یہ ہے کہ "کفر و ایمان میں (آخر) کیا نسبت ہے"۔ اسی واقعے نے ہمیں خیام کی فکر کا جائزہ لینے پر ابھارا۔ ہم نے خیام پر کتابیں بھی پڑھیں، اس کے کلام کے قلمی نسخے بھی دیکھے، اس کے 'جبر و مقابلہ' کا مطالعہ بھی کیا، اس کی فلسفیانہ فکر کو رسالوں کی شکل میں دیکھا، اور پرکھا، پھر مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے خیام پر تحقیقاتی کام کیا تھا (اور یہ کام تقریباً دو سو سال پر محیط ہے) اس کا بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ جائزہ لیا تاکہ خیام کی بہتر شناخت کی جا سکے۔ خیام کے اپنے زمانے کے تذکرہ نگاروں میں بھی اس کے اپنے شاگرد، تاریخ نویس اور 'تذکرۃ الشعرا' کے مصنفین شامل ہیں۔ ہم نے نظامی (جو اس کا ہم عصر، شاگرد اور بڑا مداح تھا) کا 'چہار مقالہ' دیکھا تو پتا چلا کہ نظامی نے اپنے دوسرے مقالے میں بہت سے غوری، غزنوی اور سلجوق عہد کے شعرا کا ذکر کیا ہے ان میں بابائے فارسی رودکی، انصری، فرخی، معزی، فردوسی، راشدی، مسعود سعد سلمان شامل ہیں۔ وہ عمر خیام کے متعلق کہتا ہے: "او را بر من حق استادی بود" مگر حیثیتِ شاعر خصوصی ذکر نہیں کرتا۔ بیہقی جو کمسنی میں اپنے باپ کے ساتھ خیام کے پاس گیا تھا وہ بھی اسے کوئی ممتاز شاعر نہیں گردانتا۔

خیام کے زمانے کی کتاب معجم الالقاب جلد چہارم سے پتا چلتا ہے کہ اس دور کا ممتاز شاعر ابوالفتح عمر خیام نہیں بلکہ علاء الدین علی بن محمد خیام ہے۔ مختلف ہم عصر اور شاگرد ہمارے خیام کو عالم اجل، فقیہ، سید الحکما المشرق والمغرب گردانتے ہیں مگر خیام کہیں بھی حیثیتِ شاعر ممتاز نہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ خیام کے زمانے میں اس سے منسوب کچھ عربی قطعات ہیں اور چند رباعیات مگر زمانہ جیسے جیسے گزرا بڑھ کر زیادہ رباعیات خیام سے منسوب ہو گئیں۔

ہم عمر خیام پر کام کے سلسلے میں سوامی جی، علی دشتی اور دیگر چند مغربی محققین کا ذکر کر چکے ہیں۔ ان کی تحقیقات پر مبنی ہم نے اپنی اس کتاب میں چند سوالوں کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ سوالات یہ ہیں:

۱) کیا عمر خیام شاعر بھی تھا؟
۲) اگر وہ شاعر تھا تو کیا اس کی فکر کا کوئی ممتاز (مرکزی) پہلو بھی ہے؟
۳) آخر کیا وجہ ہے کہ پچھلے ہزار سال میں اس کی رباعیات کی تعداد چند عربی قطعات اور فارسی رباعیات سے بڑھ کر ہزار سے تجاوز کر جاتی ہے؟

۱) خیام کے شاعر ہونے کے سلسلے میں ہمیں سوامی جی کی تحقیقات سے پتا چلتا ہے کہ اس نے اوّلین رباعیات کوئی تیس برس کی عمر میں کہی تھیں۔ پچھلے صفحوں میں ہم نے خیام کی جو رباعیات نقل کی ہیں ان میں وہ ایک رباعی میں اپنی عمر (کوئی) ستر سال بتاتا ہے اور اپنے بڑھاپے کی تصویر کشی کرتا ہے۔ بعض رباعیات میں ترکِ وطن اور (پھر) وطنِ مالوف کو لوٹنے کا ذکر بھی ہے۔ اکثر رباعیات میں وہ اپنے فلسفیانہ اور صوفیانہ خیالات کو سموتا ہے، کہیں ریاضی اور فلکیات کے مضامین ملتے ہیں۔ اگر اس کی تحریر کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہو گا کہ وہ خدائے لم یزل کو ذاتِ اوّلی اور وجودِ اوّل قرار دیتا ہے اور اس کی تجلی یا عرفان کے لیے رسولِ کریمؐ کے اسوہ کو چشمۂ ہدایت گردانتا ہے۔ اس مضمون کو ہم اس کی وفات سے عین قبل دعا کی شکل میں بھی دیکھ سکتے ہیں کہ "میں نے تجھے تیرے رسول کے ذریعے پہچاننے کی کوشش کی" اور اسی کیفیت کی تڑپ اس کی رباعی کے ایک مصرع میں ملتی ہے:

مارا بسر خاک رسول اللہ بخش

سو ہمارے اپنے جائزے کے مطابق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک شاعر بھی تھا۔

۲) دوسرا سوال خیام کی کسی خصوصی طرزِ فکر سے متعلق ہے۔ جن لوگوں نے مختلف تہذیبوں اور بڑے لوبیوں (کی تحریر) کا مطالعہ کیا ہو گا وہ غالباً ہمارے اس خیال سے متفق ہوں گے کہ ایسا ممکن ہے۔ آریائی تہذیب جس نے گنگا جمنا کی وادی کو اپنا گہوارہ بنایا اور یہاں پروان چڑھی تو ان کے پنڈتوں نے اپنی مقدس کتابوں، حکمت، قانون اور ادب پر کام کر کے ایک بڑی تہذیب کی بنیادیں استوار کیں۔ ان کی تحریروں میں ایک خالق کا تصور موجود ہے۔ جس کے لیے ہم ان کی روایتوں میں سے ایک واقعہ نقل کرتے ہیں۔

مہابھارت میں جنگ کے میدان میں ایک ہیرو ارجن اپنے مخالفین پر تیر نہیں چلانا چاہتا کیونکہ بہر حال وہ اسی کے رشتے دار ہیں۔ یہاں خدا کرشن کا روپ دھار کر اس کے پاس آتا ہے اور کہتا ہے: "اگر

عقائد جدا ہو جائیں تو قبیلہ ہندی کی دیوار گر جاتی ہے"۔ مکالمہ آگے بڑھتا ہے اور کرشن ارجن کو سمجھاتا ہے کہ زمان و مکان سے ماورا صرف ایک وجودِ اعلیٰ کی ذات ہے۔ ارجن سوال کرتا ہے کہ خدا تک کیسے پہنچ سکتے ہیں اور اس کا عرفان کس طرح ہو سکتا ہے۔ کرشن کا جواب قابلِ غور و فکر ہے:

"اپنے علم میں اضافہ کرتے جاؤ اور (ساتھ ہی) اپنی نفسانی خواہشات کو محدود کرتے جاؤ تو (رفتہ رفتہ) تمھارا دل صاف ہوتا چلا جائے گا۔ جیسے جیسے تمھاری توجہ اس ذات کی طرف بڑھے گی تمھارے دل میں آہستہ آہستہ اس کی تجلی اترنے لگے گی....."

جن لوگوں نے انگریزی ادب (اور بالخصوص شاعری) کا مطالعہ کیا ہو گا وہ اسی قسم کے رجحانات ان کے مابعد الطبعیاتی شعرا میں دیکھ سکتے ہیں۔ مشہور شاعر براؤننگ اس زمرے میں شاید پوری طرح نہ آسکے تاہم اس کے ۹۰۰ صفحات پر بسیط کلیات کو اس کی ایک نظم کے ذریعے ہم شاید بہتر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ نظم ایک ربانی' بن عذرا' کے عنوان سے ہے۔ اس کے پہلے بند کا خلاصہ یہ ہے:

"چلو، میرے ساتھ ساتھ زندگی کے اس سفر میں آگے بڑھو۔ ابھی زندگی میں بہت کچھ باقی ہے۔ ہماری تقدیریں اس ذات (باری) کے ہاتھوں میں ہیں جس کا فرمان ہے کہ میں نے حیاتِ کُلّی تمھیں بخشی ہے، اس کا دوسرا نصف حصہ بھی گزارو اور ہرگز مت گھبراؤ (کہ کیا انجام ہو گا)"۔

فارسی ادب میں مولانا روم کے سات دفتر اور ایک لاکھ اشعار پر مشتمل مثنوی کا نچوڑ مثنوی کا پہلا شعر ہے۔ اس میں بانسری کی آواز دراصل ایک گلہ ہے کہ "باغ جناں سے جدا کر کے آخر مجھے یہاں کیوں لایا گیا ہے۔ اس جدائی سے میں خود بھی روتی ہوں اور دوسروں کو بھی رلاتی ہوں"۔

آیئے، اب ہم خیام کی طرف لوٹتے ہیں۔ ہم نے 'مے خانہ' اور 'خرابات' کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے کہ صوفیا کے خصوصی حلقوں میں وہ مقبول تھا، اس کے کلام کا ورد ہوتا تھا۔ یہاں ہم پہلے اس کے عربی قطعات سے کچھ ابیات نقل کر رہے ہیں اور بعد ازاں ایک "فارسی سوال و جواب" سے دنیا اور دنیوی شکوہ، طمطراق وغیرہ کے متعلق اس کے خیالات اور فکر کا جائزہ لیتے ہیں۔ یہ عربی اشعار ہم نے سوامی جی کی کتاب کے صفحہ نمبر ۱۲۹ سے لیے ہیں اور ساتھ ہی ہم اس کا اردو ترجمہ پیش کر رہے ہیں:

(۱)

تدین لی الدنیا بلالسبعة العلی بل الافق الاعلی اذ ا جاش خاطری
أصوم عن الفحشاء جهراً و خفیةً عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری
و کم عصبةٍ ضلت عن الحق فاهتدت بطرق الهدی من فیضی المتقاطر
فان صراطی المستقیم معابر ضبن علی وادی العمی کالقناطر

میں اس زمین سے (پرواز کر کے) ساتوں آسمانوں کی سیر کرتا ہوں اور جب میرا دل (تجلیات سے) منور ہوتا ہے تو میں افق الاعلیٰ تک پہنچ جاتا ہوں۔ اس وقت ہر معصیت سے اور ہر برے خیال سے مبرا ایسی روزے کی حالت میں ہوتا ہوں اور نہایت سکونِ قلب کی کیفیت میں مجھے اپنے رب سے جو کچھ ملتا ہے اس سے روزہ کھولتا ہوں۔ کتنے ہی بدنصیب اس دنیا میں خود کو گم کر چکے ہیں اور باقی اس ذاتِ باری کے فیض اور اپنے پختہ (عقیدہ و ایمان کی بدولت) منزل تک پہنچے ہیں اور اسی مقدس راستے پر چل کر میں بھی تاریک ترین وادیوں سے صحیح سلامت گزر کر اپنی منزل پر پہنچتا ہوں۔

اس قطعے (اور نثر میں اس کے کلیاتِ وجود) کو غور سے دیکھیں تو عمر خیام دنیوی خواہشات سے گزر کر تجلیاتِ ربانی اور افقِ اعلیٰ کی سیر کرتا ہے۔ صوفیا اپنے ذکرِ جلی و خفی کے ذریعے دنیا سے کنارہ کشی کر کے (مگر ترکِ دنیا نہیں) عرفانِ الٰہی کے متلاشی ہیں مگر دورِ سلجوق کے درباروں میں مختلف گروہوں (متکلمین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج) کی باہمی چپقلش سے تنگ آ کر خیام نے نہ صرف صوفیانہ مسلک کو سراہا تھا بلکہ (بڑی حد تک) اپنایا تھا شاید یہی وجہ ہے کہ اس کے شاگرد، ہم عصر (نظامی، بیہقی، شہرزوری وغیرہ) اس کے کلام سے مس نہیں رکھتے۔ وہ شاعری کو دربارداری کے لیے استعمال نہیں کرتا بلکہ شاعری دراصل ایک واسطہ ہے جس کے ذریعے حبِ دنیا کی بنیادی خامیوں (لعنتوں) سے خبردار کرتا ہے۔

آئیے، ایک اور قطعے پر غور کریں۔ مندرجۂ ذیل قطعے کا لب لباب یہ ہے کہ میں قناعت اور توکل کی کیفیت میں اس گردشِ دوراں کا مشاہدہ کرتا ہوں اس یقین کے ساتھ کہ سب کچھ "اسی" کے اشارے پر ہو رہا ہے اور اس طرح میں حرصِ دنیا سے آزاد ایک مضبوط سہارے سے منسلک اور مطمئن ہوں:

(۲)

اذاقنعت نفسی بمیسور بلغة یحصلها بالکد کفی و ساعدی

أمنت تصاریف الحوادث کلھاً　　فکن یا زمانی موعدی او مواعدی
رسی اتخذت الشعر بین منازلی　　و فوق مناطِ الفرقدینِ مصاعدی
الیس قضی الافلاک فی دورھا بان　　تعید الی نحس جمیع المساعد
متی منادنت دنیاك کانت مصیبةً　　فواعجباً من ذالقریبِ المباعد
اذا کان محصول الحیوة منیةٌ　　فسیّان حالا کل ساعٍ و قاعد

ذہن (و دماغ) بلند سکون ہو تو اتنا ملتا ہے کہ اسے سینۂ تلوار ہو جاتا ہے۔ سکونِ قلب کی حالت میں میں اس فلک کی گردش دیکھتا ہوں اور فرق آخر کیا ہے کہ اوپر سے میرے نصیب میں کیا فائدہ یا نقصان لکھا ہے۔ اس مالک کے اشارے پر یہ کائنات، سورج، چاند تارے (اوجِ حضیض) سبھی اپنے اپنے راستوں پر رواں دواں رہتے ہیں تو اے میری روح، اپنے مستقر پر مضبوط رہ، بے تو کہیں عرش کی بلندیوں سے تو فرشِ خاکی پر نہ اتر آئے۔ آخر تجھے حریص دنیا سے کیا ملے گا؟ کیوں تجھے اپنے اس (ازلی) سکون کو گنوانے کی فکر ہے۔ اگر اپنی خواہشاتِ (نفسانی) کی تکمیل سے تجھے زندگی کا ماحصل مل سکتا ہے تو پھر دنیا ہی کا رخ کر یا پھر سکونِ قلب کا دامن مت چھوڑ۔

یہ قطعہ بھی خیام کی طرزِ فکر کا ایک واضح نقش ہے۔ ہم نے خیام کی اوّلین رباعیات میں سے ایک نقل کی تھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ ایسا شخص جو باصحت ہے، کھانے کو نانِ جویں اور رہنے کو ٹھکانا میسر ہے، نہ وہ کسی کا خادم ہے نہ مخدوم تو وہ بڑا ہی خوش قسمت ہے۔ یہ مضمون ہمیں اس کے کلام میں، اس کی نثر میں، اس کی زندگی کے مختلف گوشوں میں (الّا اس کے کہ اپنی تحقیقات کے سلسلے میں اسے ایک سرپرست کی ضرورت لازمی تھی) جگہ جگہ ملتا ہے۔ سوامی جی نے اس کا جو زائچہ بنایا ہے وہ بھی یہی بتاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ روشِ فکر نہ کسی والی یا امیر کو پسند آسکتی ہے اور نہ درباداری میں کام آسکتی ہے اور شاید اسی لیے مدتوں اس کا کلام صرف چند حلقوں تک ہی محدود رہا۔

آیئے، فکرِ خیام کا ایک اور زاویے سے جائزہ لیں۔ یہ خیام کا عقل سے مکالمہ ہے۔ فکر و خیال کا سوال جواب کے ذریعے اظہار نہایت قدیم ہے۔ بعض قدیم یونانی فلسفیوں نے اس کو اپنایا تھا۔ قرآنِ حکیم جگہ جگہ یہ طریقۂ تخاطب اختیار کرتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں کے فنِ خطابت میں یہ روایت عام ہوگی۔ علامہ اقبال کے کلام میں ہم اسی نہج کو دیکھ سکتے ہیں جس کی دو مثالیں دلچسپ ہیں۔ ایک مکالمہ جبریل و ابلیس اور دوسرا شاعر (اقبال) اور پیرِ رومی کا سوال جواب۔

دوش باعقل در سخن بودم کشف شد بر دلم مثالے چند
گفتم ای مایۂ همه دانش دارم الحق بتو سوالے چند
کیست این زندگانی دنیا گفت خوابیست با خیالے چند
گفتم از وے چه حاصل است بگو گفت درد سر و وبالے چند
گفتم این نفس کے شود رامم گفت چون یافت گوشمالے چند
گفتم این بحث اهل دنیا چیست گفت بیهوده قیل و قالے چند
گفتم اهل ستم چه طایفه اند گفت گرگ و سگ و شغالے چند
گفتم اهل دول درون چه فن اند گفت در بند جمع مالے چند
گفتمش چیست کتخدائی گفت هفتۂ عیش و غصه سالے چند
گفت او را مثال دنیا چیست گفت زالے کشیده خالے چند
گفتمش چیست گفتۂ خیام گفت پندیست حسب حالے چند

ایک دفعہ میں نے اپنی عقل سے چند سوال پوچھے اور اس کے نتیجے میں مجھ پر بڑی دلچسپ باتیں معلوم ہو گئیں۔ میں نے کہا، اے عقل، تو تو ہمارے علوم و فنون کے اکتساب کا منبع ہے۔ میں بڑی الجھن میں ہوں۔ کچھ سوالات کے جوابات مجھے سمجھ میں نہیں آتے۔ تو میری تشفی کر اور اس خلجان سے نکال۔

س: ہم اس دنیا میں جو زندگی گزارتے ہیں اس کا ماحصل کیا ہے؟

ج: کچھ خواب، کچھ خیال، کچھ وا ہے۔

س: تو آخر ہمیں اس زندگی سے کچھ ملتا بھی ہے کہ نہیں؟

ج: ایک وبال اور ایسے زخم جن کا مداوا کرنے والا کوئی نہیں۔

س: تو پھر حرص و ہوا کا یہ طوفان قابو میں کیسے آئے گا؟

ج: نفس پر قابو رکھو اور ضرورت پڑے تو اسے کوڑے مار کر سیدھا کر لو۔

س: اور وہ جو فلسفیانہ موشگافیاں، یہاں ہوتی ہیں ان کی اصل کیا ہے؟

ج: کچھ لایعنی جملے، فقرے اور بس۔

س: اور جابروں اور فراعنہ کے متعلق (تیرا) کیا خیال ہے؟

ج: کچھ کتے، درندے اور بھیڑیے۔

س: اور روسا اور دولت مند کس چکر میں (پھنسے ہوئے) ہیں؟

ج: کچھ حریص اپنی تھیلیوں میں کچھ بھر رہے ہیں۔

س: کیا کتخدائی (لوگوں کو) زندگی کی خوشیاں دیتی ہے؟

ج: چند دنوں کی خوشیاں، پھر عمر بھر کا جنجال۔

س: اور اس دنیا کے متعلق تیرا کیا خیال ہے؟

ج: ایک منحوس قبہ، مرض سے مزین، تاش و اطلس میں ملبوس۔

س: تو پھر خیام کا کہا ہوا (کلام) کیا معنی رکھتا ہے؟

ج: قبول کرنے والے کے لیے (اس کے حسب حال) نصیحت کے دو لفظ۔

یہ مکالمہ بھی خیام کی فکر کی ایک اچھی تصویر ہے۔ اس کے آخری سوال جواب سے ظاہر ہے کہ وہ ہر کس و ناکس پر اپنے خیالات ظاہر نہیں کرنا چاہتا اور اسی فکر خیام سے واضح ہے کہ وہ نہ شمعِ محفل بننے کا خواست گار ہے، نہ جاہ و منصب کا دل دادہ، نہ نفسیاتِ دنیوی کا متمنی۔ وہ ایک عالم، فیلسوف، ریاضی داں، ماہر فلکیات اور اپنی ایک الگ دنیا کا باسی ہے اور شاید اسی وجہ سے اس کے کلام اور اس کی فکر سے لوگ صدیوں تک نیم آشنا رہے۔

۳) اوپر کے دو سوالوں کے جواب سے تیسرے سوال کا جواب بھی مل جاتا ہے یعنی یہ کہ جیسے جیسے زمانہ گزرا اس کی رباعیات کی تعداد محدودے چند سے بڑھ کر ہزار تک کیسے پہنچی؟ تذکرہ نویسوں نے اسے حاوی بر حکمتِ یونانیاں، تالیِ ابنِ سینا، حجت الحق المشرق والمغرب قرار دیا تو محققین نے زیادہ توجہ انھی پہلوؤں پر دی اس کے طلبا کا حلقہ بھی محدود تھا اور اس کے فلسفیانہ مسائل و دلائل بھی عوام کی عقل و فہم سے دور تھے۔ اس کا 'حلقۂ صوفیا' نہ صرف محدود تھا بلکہ ان کا طریقِ ذکر بھی جدا تھا۔ شواہد سے ہمیں خیام کا ایسا کلام بھی ملتا ہے جس کا اس حلقے میں خاصا چرچا تھا۔

ایک اور وجہ جو شاید اس کے کلام کے زیرِ زمین دفن ہونے میں ممد ہوئی ہو وہ کتب خانوں کی بربادی ہے۔ خیام سے کچھ پہلے غزنہ کا مشہور کتب خانہ نذرِ آتش ہوا۔ ابنِ سینا نے (جس کا انتقال عمر خیام کی پیدائش سے صرف گیارہ سال قبل ہوا) ۱۸ سال کی عمر میں آلِ عراق کے شاہی کتب خانے میں بیٹھ کر اتنا مطالعہ کیا کہ بقول ابنِ سینا: "یہ علم ساری عمر میرے ساتھ رہا اور اس میں آگے چل کر میں نے صرف اپنے تجربے اور مشاہدے سے اضافہ کیا۔ اس عظیم کتب خانے کو اگلے سال ہی آگ لگی اور ابنِ سینا (اس خوف سے کہ آتش زنی کا یہ الزام اس پر نہ آئے) ترکِ وطن پر مجبور ہو گیا اور بالآخر آلِ بویہ کے پاس شمالی ایران کی پہاڑی ریاستوں میں پناہ لی۔

وسطِ ایشیا میں لوگوں کو (حسبِ مقدرت) تحصیلِ علم کا شوق تھا اور بعض علما کے ذاتی کتب خانے

بھی تھے۔ اس زمانے کا سب سے بڑا ذخیرۂ کتب بغداد میں تھا جسے منگولوں نے برباد کر دیا۔ جب تیمور نے اپنی سلطنت ایشیا میں پھیلائی تو اس کے بیٹے شاہ رخ مرزا اور پوتے (سلطان حسین بیاقرا اور الغ بیگ) نے علم کی بنیادوں کو از سر نو استوار کیا مگر الغ بیگ کے قتل کے ساتھ ہی عالموں اور علمی ذخائر کا ایشیا سے ترکی کے ذریعے یورپ انتقال ہو گیا۔ ٹوپکاپی میوزیم آج بھی مالا مال ہے مگر بقول مرحوم حکیم محمد سعید (بانیِ ہمدرد) وہاں لاکھوں قلمی نسخے ایسے ہیں جن کا صحیح اور باقاعدہ اندراج تک نہیں۔ ان حالات میں اگر خیام کا کچھ کلام تلف ہو گیا، کچھ اور سے منسوب ہو گیا اور کچھ سے ہم ابھی تک لاعلم ہیں تو کوئی تعجب نہیں۔ ایک یہ مثال ہی کیا کم ہے کہ تقویم سازی پر اس کے شاندار کام کا تذکرہ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں بھی ملتا ہے مگر اس کا ایک نسخہ بھی آج کسی کتب خانے میں موجود نہیں۔ ہم تو یہ کہیں گے کہ پچھلے سو ڈیڑھ سو سال کے محققین قابلِ تحسین ہیں کہ انھوں نے ان ساری کوتاہیوں کے باوجود ہمیں خیام سے آشنا کر دیا۔ تحقیقات مغرب میں بھی ہوئیں تو مشرق میں بھی۔ شروع میں جو نسخہ ملا اس کی صحیح، ترجمے (فرانسیسی، انگریزی،....) اور طباعت پر اکتفا کیا، زیادہ مواد مل گیا تو تنقید کا سلسلہ بھی ساتھ ہی شروع ہو گیا۔ مغربی ناقدین کا کچھ اپنا زاویۂ فکر تھا، کچھ مواد کی کوتاہی تھی اور کچھ قرونِ وسطیٰ کے تذکرہ نگاروں کا مبالغہ آمیز انداز اُن کے لیے زیادہ وقیع نہ تھا۔

اہلِ مشرق تو عام طور پر بڑے لوگوں کو صرف دیوتا یا پھر شیطان کے روپ میں دیکھنے کے عادی ہیں اور ناقدانہ، بے لوث اور معروضی (OBJECTIVE) تحلیل و تجزیے کے قائل نہیں اسی لیے خیام کا کلام جب سامنے آیا تو کچھ لوگوں نے اسے "خیام الخمار" کا خطاب دے دیا۔ ہم نے 'خیام کی زندگی' والے حصے میں اس پر کام کرنے والے مغربی اور مشرقی محققین کے نام دیے ہیں۔ یہ نام اور یہ تحقیقی کام آپ کو فہرست حوالہ جات میں بھی ملیں گے۔ وقت کچھ مہلت دے اور شوق کا تازیانہ مہمیز فراہم کرے تو آپ بھی ان حوالوں سے ربط پیدا کریں اور خیام کا خود موازنہ کریں۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ خیام فلسفی، ریاضی داں، مفکر، فقیہ کے علاوہ شاعر بھی تھا مگر اہم ترین بات یہ ہے کہ وہ ایک انسان تھا، خاموش، حساس، نرم و گرم زمانہ چشیدہ، قانع اور رسولؐ کے ذریعے ذاتِ اعلیٰ اور وجودِ اوّل کے عرفان کا متمنی۔ اللہ کا ارشاد ہے کہ وہ شرک کے سوا ہر گناہ معاف کر سکتا ہے اور اسی سہارے پر خیام نے کہا ہے:

با ایں ہمہ نو مید نیم از کرمت   حقا کہ یکے را دو نہ گفتم ہرگز

فھو حسبی اللہ نعم الوکیل

شرفِ نظر

اہلِ شوق اور جویائے علم کے لیے ہم ایک فہرست حوالہ جات پیش کر رہے ہیں، اس کے علاوہ ہم آپ کے لیے صرف چند کتابوں کی ایک فہرست ذیل میں درج کر رہے ہیں :

۱) اردو داں طبقے کے لیے (علاوہ سید سلیمان ندوی کی کتب کے) ہماری نظر میں سید حسن عسکری کی 'نامور مسلم سائنس داں' محققانہ، جامع اور دلچسپ ہے۔

۲) انگریزی داں طبقے کے لیے

I)SARTON: HISTORY OF SCIENCE, VOL. I

(FROM HOMER TO OMAR KHAYYAM)

میں "عصر خیام" والا حصہ اچھا ہے اس کتاب کا اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے۔

II) MUSLIM CELEBRITIES OF C. ASIA

(INSTT. OF C. ASIAN STUDIES)

اس کتاب میں آپ خیام، اس کے پیش رووں، ہم عصروں اور بعد کے آنے والوں (پندرھویں صدی) پر تحقیقی مقالے پڑھ سکتے ہیں۔

۳) فارسی داں طبقے کے لیے بے شمار کتب ہیں۔ آپ جہاں بھی ہیں وہاں اگر خانۂ فرہنگ ایران موجود ہے تو ان کے کتب خانوں میں خاصا مواد مل سکتا ہے۔ ویسے ہمارے نزدیک علی دشتی کی 'دمے با خیام' بیش بہا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔

اوپر کے سارے کاموں سے زیادہ تحقیقی کام سوامی گووند اتر تھا کی کتاب NECTAR OF GRACE ہے، یہ انگریزی اور مرہٹی میں ہے۔ سوامی جی کی ۱۰۰۰ رباعیات پر مشتمل کتاب بھی مرہٹی میں ہے، اس کا عنوان GURU KARAN AMRITA (گرو کرن امرتا) ہے۔

زندگی وفا کرے اور اس کتاب کی اشاعت تک اور کوئی جامع کام نظر آئے تو انشا اللہ ہم وہ بھی اس فہرست میں شامل کر دیں گے۔

عمر خیام کا مزار

صحرائے کبیر کے جنوب میں ایران کی ایک قدیم شاہراہ پر دو تاریخی شہر سبزوار اور نیشاپور آباد ہیں۔ خراسان کا یہ علاقہ کوئی دو ہزار سال سے وسط ایشیا اور سطح مرتفع ایران کے درمیان قافلوں اور کاروانوں کی مشہور گزرگاہ رہا ہے۔ ساسانی دور میں تیسری صدی عیسوی میں یہاں ایک پہاڑی کے دامن میں نیشاپور بسایا گیا اور اپنے محل وقوع کی وجہ سے بہت جلد یہ ایرانی ثقافت کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ آل سلجوق اور پھر آل تیمور نے اسے خوب صورت عمارتوں سے سنوارا اور علم و فن کا یہ مرکز عمر خیام کی وفات کے کوئی سو سال بعد تک علما، صوفیا اور دیگر مشاہیر کی تعلیمات کا مرکز اور (پر آشوب زمانوں میں) ان کی جائے پناہ رہا۔ ۱۲۲۱ء میں منگولوں کے ہاتھوں نیشاپور (اور بالخصوص وہاں کا کتب خانہ) ایسا برباد ہوا کہ سوائے چند تاریخی عمارتوں کے کچھ نہ بچا اور یہاں کی بیشتر آبادی مشہد منتقل ہو گئی۔

خیام کی قبر کے متعلق ہم نظامی کی روایت نقل کر چکے ہیں۔ اس کی آخری خواب گاہ ایک وسیع و عریض باغ میں ہے۔ لوح مزار پر تاریخ وفات ۵۱۶ھ کندہ ہے۔ مزار کی شکل الٹے ہوئے شراب کے پیالے کی ہے۔ جس کا اندرونی حصہ شان دار کاشانی پچی کاری سے مزین ہے اور بیرونی حصے پر خیام کی رباعیات کندہ ہیں۔ لوح مزار پر ایک رباعی بھی ہے۔ جس کا چوتھا مصرع تاریخ وفات کی نشان دہی کرتا ہے :

بر تربتِ خیام نشیں کام طلب یک لحظہ فراغ از غم ایام طلب

تاریخ بنائے بقعہ اش گو خواہی راز دل و دیں ز قبر خیام طلب

اسی باغ میں امام زادہ شاہرخ شہید کا عالی شان روضہ ہے، ساتھ ہی ایک چھوٹے چمن میں مشہور شاعر و عالم فرید الدین عطار کا مزار ہے۔ قریب ہی ایک تیسرا مزار کمال الملک (وفات ۱۹۳۸ء) کا ہے۔ یہ معمار تعمیرات ہیں جنھوں نے خیام کے مزار کا ایک دیدہ زیب نقشہ تیار کیا تھا۔

ماخوذ

IRAN : LOVEDAY

ODYSSEY HONG KONG, ED.: 1999

BIBLIOGRAPHY

1. ALI DASHTI - *DAM-E-BA KHAYYAM,* (TEHRAN, 1967).
2. GIBB, H.A.R., *THE LEGACY OF ISLAM.*
3. GOVINDA TIRTHA, SWAMI (DATAR) - *NECTAR OF GRACE* (HYD., DN, 1933, 1941).
4. HAMEED ASKARI, PRF. - *NAMWAR MUSLIM SCIENCEDAN,* (LAHORE, 1962).
5. JAMIL AHMAD - *HUNDRED GREAT MUSLIMS,* (FEROZSONS, 1933).
6. MOSSAHEB, G.H. - *HAKIM OMAR KHAYYAM AS AN ALGEBRAIST,* (TEHRAN, 1960).
7. NADAVI, SAYYID SULEMAN - *OMAR KHAYYAM* (AZAMGARH, 1933.)
8. RAZVI, S.A.H. : *KHAYYAM, HIS LIFE AND WORK* (HAMDARD FOUNDATION, ISLAMABAD, 1973).
9. RAZVI, S.A.H. - *MUSLIM CONTRIBUTION TO ASTRONOMY & OPTICS* (CONGRESS OF MUSLIM SCIENTISTS, INDIANAPOLIS, U.S.A., NOV., 1974).
10. RAZVI, S.A.H. - *MUSLIM CONTRIBUTION TO SCIENCE AND CIVILIZATION* (SPINZER, 1967).
11. SAID NAFISI - *TEHRAN-E-SHARQ, TAQRIR-E-KHAYYAM, ASHAAR-E- KHAYYAM, KHUTBA-E-SINA, TARJUMA-E-KHAYYAM,* 1931).
12. SADDIQ HIDAYAT - *TARANA-E-KHAYYAM* (TEHRAN, 1934).
13. SARTON - *HISTORYOF SCIENCE* VOL. I (FROM HOMER TO OMAR KHAYYAM,U.S.A., 1947.

APPENDIX-1

FOR ANY FURTHER REFERENCE

WORK ON KHAYYAM

A- SOME EASTERN AUTHORS

1. ABBAS IQBAL - O.K., TEHRAN, SHARQ MAGAZINE, 1950 H.
2. ALI DASHTI - *DAM-E- BA - KHAYYAM*, TEHRAN, 1945.
3. DATAR, V.M. - GURUKARAN AMRITA, HYD. DN., 1933, *NACTAR OF GRACE*, HYD. AND ALLAHABAD, 1941.
4. HUSSAIN DANISH - *RUBAIYYAT-E- OMAR KHAYYAM* - ISTANBUL (TURKISH TRANSLATION),1922.
5. JALALUDDIN AHMAD JAFARI - *RUBAIYYAT-E-UMAR KHAYYAM*- ALAHABAD, (TURKISH TRANSLATION).
6. JEODAT BEY ABDULLAH - *RUBAIYYAT* (TURKISH TRANSLATION), 1926.
7. MEHFOOZ-UL-HAQ - NEW *QTNS. OF O.K.*, 1929, ISLAMIC CULTURE, HYD., DN.
8. MARZABAN RAZI - *NEW FOLKLORE ON. OF O.K.*, TEHRAN SHARQ, 1350 H.
9. MOHAMMAD SHAFI - AUTHOR OF THE OLDEST BIOGRAPHY OF O.K., ISLAMI CULTURE, 1932 HYD., DN.
10. NADAVI - *OMAR KHAYYAM*, AZAMGARH 1933 (DEALS WITH HIS LIFE AND WORK).
11. QARI KALIMULLAH - *ON BAIHAQI'S TATIMMA*, HYD., 1931.
12. RUMI ALI - *PARODIES OF OMAR*, 1592.
13. SADDIQ HIDAYAT - *TARANA-E-KHAYYAM*, 1934.
14. SAFI, S.A.N. - *QTNS., WITH ARABIC TRANSL.*, DAMASCUS, 1931.
15. SAID NAFISI - *DU TAQRIR, KHUTBA, ASHA'AR-E-KHAYYAM*, TEHRAN SHARQ, 1931.
16. SAKLAT WALLA - *O.K., AS A MYSTIC*, 1928, BOMBAY.
17. S.M.LAIQ&AYAZPANIPATI-*RUBAIYYATWITHLIFE*(DELHI, 1924).
18. SAYYID HASAN TAQIZADA -*TARIKH-E-ULOOM DAR ISLAM*, 1331 H.

WORKS ON KHAYYAM

B- SOME WESTERN AUTHORS

1. CHRISTENSEN - *RESEARCHES ON RUBAIYYAT* (FRENCH), HEIDELBERG, 1904.
2. CARVO, BARON - R. OF O.K., 1914.
3. CRILLIK BERTALAU - *THE PRINCIPAL MSS OF O.K.* (1934).
4. COWELL, E.B. - *EXTRACTS FROM O.K.* (LONDON, 1936), 30 QTRNS. WITH INTRODUCTION BY POTTER.
5. DOLE - *ENGLISH, GERMAN AND FRENCH TRANSLATIONS OF O.K.* (LONDON, 1898) (COMPARATIVELY ARRANGED).
6. FITZGERALD - FOUR EDS., *RUBAIYYAT OMAR KHAYYAM* (1899, LONDON).
7. HERON, A.E. - *RUBAIYYAT IN MS*, BODELIAN LIB, LONDON, 1898.
8. MC. CARTHY, J.H. - *THE QTRNS. OF O.K. IN ENGLISH* (LONDON, 1898).
9. NICOLAS, J.B. - *THE QTRNS. OF O.K.* PARIS, 1867.
10. POTTER - *A BIBLIOGRAPHY OF QTRNS.*, LONDON, 1929.
11. REMPIS - O. K., (GERMANY, 1933, 35, 37).
12. ROSEN F . - *THE QTRNS. OF O.K.* (PERS. & ENG.), LONDON, 1928.
13. ROSS, SIR E.D. - I) *EARLIEST ACCOUNT OF O.K.* (1929).
    II) *FRESH LIGHT ON O.K.* (1998).
14. ROTHFELD OTTO - *O.K. AND HIS AGE*, BOMBAY, 1922.
15. WEIR T.H., *O.K, THE POET*, 1926, LONDON.
16. WHINFIELD E.H. - *QTRNS. OF O.K.* TRANSLATED INTO ENGLISH, LONDON (1883, 1920).
17. WOEPECK - *ALGEBRA OF O.K.* (FRENCH) PARIS, 1851.
18. SEDILLOT - *ALGEBRA OF THE ARABS*: JR. BOY, ASIATIC SOC. (1853).
19. SARTON, *HIST OF SC.*,VOL. I, 1951, 53, U.S.A.
20 STORY - *O.K., AS A MATHEMATICIAN*, BOSTON, 1918.

APPENDIX II

SOURCES CONCERNING KHAYYAM:

(A): (BY CONTEMPORARIES AND WITHIN 150 YEARS OF KHAYYAM'S DEATH).

1. *TATIMMA SIWAN-UL-HIKMA* - ZAHIRUDDIN BAIHAQI, 1154 A.D. M.S., BERLIN. (REF. : NECTAR OF GRACE).
2. *CHAHAR MAQALA* - NIZAMI URUDI SAMARQANDI, 1157 A.D., MS., SALARJUNG MUSEUM HYD., DN., INDIA.
3. *KHURIDAT-UL-QASR* - IMADDUIN KATIB : 1176 A.D., REPRINT, *ISLAMIC CULTURE*', HYD., DN., OCT.30.
4. *AL-ZAJIR-UL-MISGHAR* - ZAMAKHSHARI, 12TH C. (PUPIL OF KHAYYAM). (REF.: ALI DASHTI).
5. *NUZHAT-UL-ARWAH* - SHAHARZURI, 1193 A.D.
6. *MIRSAD-UL-IBAD* - SHEIKH NAJMUDDIN, 1240 A.D.
7. *TARIKH-UL-HUKMA* - JAMALUDDIN ABULHASAN QIFTI, 1240 A.D. (ED. LEIPZIG, LIPPERT, 1903).
8. *TARIKH-E-JEHAN GUSHA* - JUWAINI , 1260 A.D.
9. *ATHAR -UL-BILAD* - ZAKARIA QAZWINI, 1275 A.D.
10. *ZICH ILKHANI* - NASIRUDDIN TOOSI, 1273 - 76 A.D.

(B) (SOME SOURCES, DATING 14TH C AND AFTER).

1. *JAMIAT-UL-TAWARIKH* - RASHIDUDDIN MULLA FAZLULLAH, 1308 A.D. (LEYDEN).
2. *TARIKH-E-WASSAF* - FAZLULLAH BIN ABDULLAH, 1328 A.D. (BOMBAY).
3. *TAZKARA-E-SHUARA* - DAULAT SHAH, 1487 A.D. (BOMBAY).
4. *FIRDAUS-UL-TAWARIKH* - KHUSRO ABARKOHI, 1405 A.D.
5. *WASAYA* - TOOSI EDITION, 1887 A.D.